CK.0000073238

LƯƠNG NINH

Một con đường Sử học

SP NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

LƯƠNG NINH

MỘT CON ĐƯỜNG SỬ HỌC

(Tái bản có sửa chữa, bổ sung)

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

UNIVERSITY OF EDUCATION PUBLISHING HOUSE

MỘT CON ĐƯỜNG SỬ HỌC

Tương Linh

Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế: ISBN 978-604-54-2549-7

Bản quyền xuất bản thuộc về Nhà xuất bản Đại học Sư phạm.
Mọi hình thức sao chép toàn bộ hay một phần hoặc các hình thức phát hành
mà không có sự cho phép trước bằng văn bản
của Nhà xuất bản Đại học Sư phạm đều là vi phạm pháp luật.

Chúng tôi luôn mong muốn nhận được những ý kiến đóng góp của quý vị độc giả để sách ngày càng hoàn thiện hơn. Mọi góp ý về sách, liên hệ về bản thảo và dịch vụ bản quyền xin vui lòng gửi về địa chỉ email: kehoach@nxbdhsp.edu.vn

Mã số: 02.01.01/04 – TK 2015

MỤC LỤC

Trang

LỜI GIỚI THIỆU **5**

Phần I. MẤY VẤN ĐỀ CHUNG **7**

- Góp vào vấn đề hình thành dân tộc – lí luận và thực tế 7
- Văn bia Campuchia 15
- Văn hoá Campuchia – bia Tà Prohm và Práh Khẳn 22
- Văn hoá Việt Nam và giao lưu văn hoá Á châu 31
- Phấn đấu rút ngắn khoảng cách của Đông phương học thế giới và Việt Nam 37
- Tôn giáo và xã hội (châu Á) 42
- Mối quan hệ Việt Nam – Lào những năm đầu thế kỉ XIX 52
- Phật giáo từ Siddharta đến Ashoka 60
- Phương Đông – phương Tây và Đông phương học 70
- ASEAN – thống nhất trong đa dạng – hiện trạng và triển vọng 78
- Về thiết chế xã hội Phương Đông 87
- Người Nam Á bản địa và người Nam Đảo – diễn tiến sự cộng cư và giao thoa văn hoá 96
- Lại bàn về sự kiện vương triều Hồ Quý Ly 108
- Champa – những vấn đề lịch sử: Thảo luận 116

Phần II. VỀ VƯƠNG QUỐC CỔ CHAMPA **128**

- Mấy vấn đề về vương quốc cổ Champa 128
- Dân tộc Chăm – văn bia 146
- Về một phong tục chôn cất điển hình của cư dân Sa Huỳnh 173
- Về những công trình đất tròn 182
- Thần tích Hinđu giáo và nghệ thuật Tiếu tượng Hinđu giáo ở Đông Nam Á 188
- Quảng Ngãi nghìn năm văn vật 198
- Văn bia Mỹ Sơn 203
- Về "kho tàng" cổ của các vua Chăm 208
- Đạo Hồi với người Chăm ở Việt Nam 212
- Di tích và vấn đề lịch sử Nam Champa 224
- Di tích và vấn đề lịch sử Bắc Champa 234
- Hoà Diêm – Xóm Cồn – Sa Huỳnh 238
- Cát Tiên – di tích và lịch sử 245
- Trà Kiệu – di tích và vấn đề I 252
- Trà Kiệu – di tích và vấn đề II 260
- Lại bàn về nước Lâm Ấp – Champa 266
- Lại bàn về nước Hoàn Vương – Champa 277
- Champa với thế giới Biển Đông và Ấn Độ cổ xưa 288
- Ca múa nhạc Champa với vương triều Nara Nhật Bản 305
- Vương quốc Champa – cường thịnh và suy tàn, thực trạng và nguyên nhân 317

Phần III. VỀ VƯƠNG QUỐC PHÙ NAM **335**
- "Nước Chí tôn" – một quốc gia cổ ở miền Tây sông Hậu 335
- Về tượng thần Siva múa 352
- Văn hoá cổ Phù Nam 357
- Ancient culture of Mekong river delta 365
- Sự thiên di và hình thành những nhóm cư dân cổ ở Đông Nam Á (lục địa) 377
- Tượng phật ngồi trên đài măng xà vương 386
- Nghệ thuật tượng thờ cổ ở Đông Nam Á 389
- "Nước Phù Nam xem lại: tháo dỡ những cổ xưa" 408
- Nước Phù Nam – một bước ngoặt lịch sử 422
- Văn hoá cổ đồng bằng sông Cửu Long trong quan hệ khu vực – tộc người 438
- Óc Eo và Phù Nam 450
- Pho tượng phật Nền chùa và phong cách Nền chùa của các tượng Buddhapad 467
- Những bông sen vàng và giao lưu văn hoá Đông Nam Á 477
- Kết quả bước đầu của chương trình nghiên cứu Nam Bộ 486
- Lịch sử, văn hoá và vùng trong viễn cảnh Đông Nam Á (lược thuật tác phẩm và vấn đề) .493
- Các đô thị cổ Phù Nam 510
- Về gốm Khơme 512
- Về những đồng tiền Phù Nam 514
- Văn hoá cổ Phù Nam – văn hoá đồng bằng sông Cửu Long 517
- Người Môn cổ và cư dân cổ Đông Nam Á 529
- Nước Phù Nam – một thế kỉ nghiên cứu 534
- Cát Tiên trong lịch sử vùng 546
- Nam Á và Nam đảo – suy ngẫm và thảo luận 555
- Nam Á và Nam đảo – thảo luận về người Nam Á 570
- Nam Á và Nam đảo – suy ngẫm và thảo luận (tiếp) 580
- Nam Á và Nam đảo 591
- Oc Eo – Cảng thị quốc tế của vương quốc Phù Nam 603
- Tiền tệ Phù Nam 611
- The Silver Currency of Funan 623

Phần IV. VIẾT VỀ THẦY, VỀ BẠN, VỀ HỌC TRÒ **629**
- Nhớ lại 40 năm Khoa Lịch sử 629
- Bản thẩm định độc lập về Giải thưởng Hồ Chí Minh cho công trình khoa học công nghệ (Sử học) của GS. Phạm Huy Thông 633
- Bản thẩm định độc lập về Giải thưởng Hồ Chí Minh cho công trình khoa học công nghệ (Sử học) của GS. Hà Văn Tấn 638
- Không thể quên một con người 642

PHỤ LỤC. MẤY CHẶNG ĐƯỜNG NGHIÊN CỨU ĐIỀN DÃ **645**

LỜI GIỚI THIỆU

Cuốn ***Một con đường Sử học*** mà các bạn đang cầm trên tay là tuyển tập các bài đã đăng trên các tạp chí trong và ngoài nước của GS. Lương Ninh trong suốt chặng đường hơn 50 năm miệt mài học hỏi và nghiên cứu lịch sử. Là "tuyển tập" bởi vì đây chưa phải là tất cả những bài đã đăng mà chỉ là những bài được "tuyển chọn" tập trung vào ba mảng chủ đề chính là Lịch sử dân tộc, vương quốc cổ Champa và vương quốc cổ Phù Nam. Các bài nghiên cứu tập trung trong ba chủ đề ấy đã phần nào nói lên sức làm việc bền bỉ, kiên trì và sự "tập trung" trong nghiên cứu của tác giả. Từ những bài nghiên cứu về một di chỉ khảo cổ, một địa danh, một vùng đất, một khu vực... cho đến những bài viết về lịch sử và văn minh Đông – Tây... Tất cả đều liên quan với nhau, móc nối với nhau và đều nhằm một mục đích là làm sáng rõ hơn một số vấn đề về lịch sử các dân tộc đã và đang sinh sống, tạo dựng nên đất nước Việt Nam tươi đẹp như ngày nay.

Vì thế, ***Một con đường Sử học*** không chỉ cung cấp cho chúng ta những tri thức lịch sử, những phát hiện mới, những kiến giải mới..., mà còn giúp ta thấy được một "phong cách", "một con đường", một cách tiếp cận, nếu không mới thì cũng rất "riêng", rất độc đáo của một người đã dành trọn cả cuộc đời cho việc giảng dạy và nghiên cứu lịch sử. Ngay cả với Phần thứ tư – Những bài viết về thầy, về bạn, về học trò – tưởng chừng ít liên quan tới lịch sử, cũng thể hiện một cách nhìn, xem xét, đánh giá rất "riêng" về những công trình nghiên cứu, và thông qua đó, là về những con người, vốn đã thật khó đánh giá một cách trung thực và chính xác. Với tất cả ý nghĩa đó, ***Một con đường Sử học*** sẽ đặc biệt có giá trị đối với những ai đang có ước mơ và đang "chập chững" bước đi trên con đường đầy gian nan để trở thành một *nhà nghiên cứu lịch sử.*

Vì thế, mặc dù GS. Lương Ninh không có ý định và không muốn xuất bản "tuyển tập" này, song những học trò thế hệ thứ hai, thứ ba... của ông vẫn quyết định tự tiến hành, cho chính họ, để đỡ mất công tìm kiếm và chắc rằng cũng sẽ tiện ích cho cho các thế hệ sinh viên, cho nhiều người khác, có thể tìm thấy ở đây,

mỗi bài là một phát hiện mới, lí thú và hấp dẫn, tuy rằng đọc để hiểu thì không dễ chút nào. Họ tự sưu tập, đánh máy vi tính, làm bản thảo và đưa đi xuất bản. Nhà xuất bản xin tỏ lời cảm ơn Ban Chủ nhiệm Khoa và các cán bộ trẻ Khoa Lịch sử – Trường ĐHSP Hà Nội, GS.TS. Đỗ Thanh Bình, TS. Dương Duy Bằng, PGS.TS. Đinh Ngọc Bảo, TS. Nguyễn Phương Lan... đã giúp cho việc ra đời cuốn sách này.

Nhà xuất bản Đại học Sư phạm xin trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc!

PHẦN I

MẤY VẤN ĐỀ CHUNG

GÓP VÀO VẤN ĐỀ HÌNH THÀNH DÂN TỘC – LÍ LUẬN VÀ THỰC TẾ

Trước tiên, xin trở lại những quan niệm của các tác giả kinh điển của chủ nghĩa Mác về khái niệm "dân tộc". Tôi nghĩ dẫu sao đây cũng không phải là sự lặp lại đơn giản những vấn đề đã đặt ra hàng chục năm nay, mà sự thực là có những vấn đề mới, nhận thức mới – ít nhất ở một mặt nào đấy – cần thiết được nêu lên để tiếp tục thảo luận thêm.

Tôi cũng cho rằng trong những lần thảo luận trước đây về sự hình thành dân tộc, ở trên thế giới, người ta mới nói nhiều đến những luận điểm của Lênin và Stalin và còn tương đối ít nói đến những luận điểm của Mác và Ăngghen. Trong các tác phẩm của mình, Mác và Ăngghen có một số lần đã dùng từ "*dân tộc*" (nation) khi nói về chuyển biến từ bộ lạc lên dân tộc và Nhà nước, từ địa phương lên dân tộc...[1].

Hầu như Mác và Ăngghen không hề nói tới từ "*bộ tộc*", trong những chỗ đáng lí cần phải dùng như ở các chương nói về sự hình thành Nhà nước Aten, Rôma và Đức trong *Nguồn gốc gia đình*... Như thế, phải chăng Mác và Ăngghen quan niệm có dân tộc chiếm nô, dân tộc phong kiến... và phải chăng đó là điều khác với Lênin và Stalin?

Vấn đề đặt ra là cần tìm hiểu thêm các đoạn văn và ý nghĩa của nó đặt trong văn cảnh mà các ông đã dùng. Chúng ta có thể thấy ngay một số đoạn cần lưu ý.

Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản có câu: "Nhờ sự cải tiến nhanh chóng mọi công cụ sản xuất, nhờ các phương tiện giao thông đã trở nên vô cùng tiện lợi,

---

[1] *Hệ tư tưởng Đức*. Sự Thật – 1977, tr.84; *Tác dụng của lao động* (Phép biện chứng của tự nhiên). Sự Thật – 1963, tr.279.
– *Nguồn gốc gia đình*. Sự Thật – 1972, tr.151.
Xem Hà Văn Tấn, *Về khái niệm dân tộc*, Dân tộc học, số 2/1980.

giai cấp tư sản đã lôi cuốn cả những dân tộc dã man nhất vào nền văn minh"[1]. Ở đây, phải hiểu "các dân tộc dã man nhất" bao gồm mọi xã hội tiền tư bản, kể cả xã hội nguyên thuỷ, chứ không thể hiểu chỉ có các dân tộc chiếm nô và phong kiến, còn các bộ lạc thì đứng ngoài.

Trong *Nguồn gốc gia đình...*, ta còn thấy "ở chỗ nào mà tiếng Hi Lạp không kháng cự lại được thì mọi ngôn ngữ dân tộc đều đã phải nhường chỗ cho một thứ tiếng Latinh đã bị biến chất: không còn sự phân biệt dân tộc nào, không còn đâu là người Galia, đâu là Iberi, Liguri, Nôric, tất cả đều đã trở thành người La Mã"[2]. Chúng ta đều biết các dân tộc mà Ăngghen kể ra ở đây đều còn sống trong tình trạng xã hội tiền giai cấp, tiền Nhà nước, trước khi người La Mã đến xâm chiếm và thống trị.

Không thể không hiểu rằng ở những đoạn này, từ "dân tộc" đã được dùng theo nghĩa rộng, chứ không phải với tư cách một thuật ngữ chặt chẽ. Tiếng Việt cũng như nhiều tiếng khác trên thế giới[3], từ "dân tộc" cũng như hàng loạt danh từ khác, thường được dùng với hai nghĩa – nghĩa hẹp tức là thuật ngữ và nghĩa rộng để chỉ *tộc* nói chung[4].

Một đoạn khác của Ăngghen có thể cho ta thấy rõ hơn cách dùng này: "Nhưng châu Âu trẻ lại được thì không phải là do những đặc tính dân tộc của họ mà là do tính chất dã man, do tổ chức thị tộc của họ đấy thôi"[5]:

Như trên đã nói, trong suốt mấy chương V – IX của *Nguồn gốc gia đình...*, Ăngghen đã không dùng từ "*bộ tộc*" (*Nationalität*) để chỉ các cộng đồng xã hội giai cấp ở Aten, Rôma và ở người Đức, mà dùng từ *Volk*, bản dịch tiếng Pháp của nhà xuất bản Xã hội (Pari – 1954) cũng để là *peuple*, nghĩa thông thường là *dân, nhân dân*. Tuy nhiên, ở đây không hẳn Ăngghen đã dùng từ này với nghĩa thông thường của nó.

Ở Hi Lạp, khi các *demos* (lúc đầu là thị tộc) trở thành tiểu khu của nhà nước Aten thì các thành viên được gọi là demotes. Demotes là dân: ở Aten, dân cũng

---

[1] *Tuyển tập, tập 1*. Sự Thật – 1970, tr.33. *Toàn tập*, bản tiếng Đức, Berlin 1972, tr.IV, tr.466. *Những dân tộc dã man nhất* (die Barvarishsten Nationen).

[2] *Tuyển tập, I, II*. Sự Thật 1972, tr.258. *Toàn tập*, Berlin 1972, t. XXI, tr.142.
"Không còn sự phân biệt dân tộc nào" (keine National unterschiede).

[3] Xin xem chẳng hạn, *Nation* trong từ điển Le Robert, Paris 1974.

[4] *Tộc* có thể bao gồm một số bộ lạc cùng nguồn gốc, với một số đặc trưng đã định hình, không còn là những bộ lạc thậm chí thị tộc riêng biệt, có thể hoặc không nhất thiết gắn với một quốc gia, ví như người Galia ở bắc và nam dãy Anpơ ở Pháp và ở Ý.

[5] *Tuyển tập, t.II*. Sự Thật – 1962, tr.498. Ausg, werke, 1975, s.591. *Nguồn gốc gia đình...* Ch.VIII. Sự hình thành nhà nước của người Đức (Die staatsbildung der Deutschen); Nguyên văn: "Aber nicht ihre spezifischen nationalen Eigenschaften waren es, die Europaverjiingt haben, sondern einfach – ihre Barbarei, ihre Gentilverfassung".

bao hàm ý nghĩa công dân. Cho nên demotes được Ăngghen gọi là *Athentsche Volk*, có nghĩa là *công dân* của nhà nước cổ đại Aten và có chỗ Ăngghen đã gọi hẳn demotes là *burger* (công dân).

Ở Rôma, từ 3 bộ lạc Latini, Sabini và Etrurii, xã hội có giai cấp và nhà nước cổ đại đã ra đời; thành viên của liên minh bộ lạc đó nay đều được gọi chung là *Populus Romanus* (Dân Rôma). Dân Rôma (Romische Volk) ở đây thực tế là công dân của Nhà nước cổ đại hình thành trên bờ sông Tibris... và Volk ở người Đức cũng thế.

Trong các trường hợp này, *dân* (Volk) đã có nghĩa là thành viên hoặc tập thể cộng đồng người của xã hội có giai cấp, của một nhà nước cụ thể rồi. Một vấn đề đặt ra là nếu như Mác và Ăngghen coi từ "dân tộc" (nation) là một thuật ngữ chỉ cộng đồng người của các xã hội có giai cấp thì vì sao trong suốt mấy chương của *Nguồn gốc gia đình*... (xuất bản năm 1884) Ăngghen lại không có một lần nào dùng từ "dân tộc" để chỉ một cách cụ thể các cộng đồng đó? Dù Ăngghen có muốn gọi lại đúng cái tên mà các tộc cổ đại châu Âu tự gọi, thì những điều đã nói ở trên chỉ có thể giải thích được bằng cách là từ "dân tộc" không được coi là một thuật ngữ, trong trường hợp đối với các quốc gia cổ đại và chắc thế, đối với cả các quốc gia phong kiến.

Nếu như chỉ trong một bộ tuyển tập dày 835 trang, người ta thấy khoảng 5 chỗ dùng từ "dân tộc" không có nghĩa là dân tộc tư sản, thì lại có thể thấy ít nhất tới 30 chỗ dùng từ *Nation* để chỉ dân tộc tư sản. Đây chỉ là vấn đề số lượng, nhưng trong đó có thể thấy mấy đoạn văn khác mà theo tôi đã có một ý nghĩa đặc biệt quan trọng.

Trong *Ngày 18 tháng Sương mù*... (xuất bản năm 1853). Mác viết: "Cuộc cách mạng Pháp đầu tiên với nhiệm vụ thủ tiêu mọi quyền hành đặc biệt của địa phương, khu vực thành thị và các tỉnh, bằng cách thực hiện sự thống nhất tư sản của dân tộc, đã có thể phát triển cái mà nền quân chủ độc đoán chỉ mới bắt đầu, là sự tập trung, nhưng cùng với phạm vi là cả tính chất và mức độ của quyền lực chính phủ"[1]. Và Ăngghen trong lời nói đầu quyển "Biện chứng của tự nhiên" (năm 1876) cũng viết: "Đó là thời kì bắt đầu từ giữa thế kỉ XV. Vương quyền dựa vào các thị dân, đã lập nên những nền quân chủ lớn, chủ yếu dựa trên cơ sở bộ tộc, làm khuôn khổ phát triển cho những dân tộc châu Âu cận đại và xã hội tư sản cận đại"[2].

---

[1] Ausg Worke, M. 1975, s.175 *Sự thống nhất tư sản của dân tộc* (die bürgerliche Einheit der Nation).

[2] *Tuyển tập*, t. II, Sự thật – 1962, tr.87; Ausg – werke. M – 1975, s.357 – Nguyên văn: "Es ist die Epoche die mit der letzten Hälfte des 15. Jahrunderts anhebt. Das, Kõnigtum, sich stutzend auf die stadtebürger, brach die Macht des Feudaladels und begründete die groBen, wesentlich auf Nationlitãt basierten Monarchien, in dènen die modernen europãi – schen Nationen und die moderne biirgerliche Gesellschafte zur Entwickhung kamen...".

Với mấy đoạn trên đây, các tác giả kinh điển đã có ý nêu lên khái niệm *bộ tộc* hay không, tôi chưa dám khẳng định, nhưng ít nhất cũng có thể thấy rằng Mác và Ăngghen đã dùng từ "dân tộc" với tính chất thuật ngữ, tức là gắn sự hình thành và phát triển của cộng đồng dân tộc với sự ra đời của giai cấp tư sản, sự thắng lợi của cách mạng tư sản và đã nêu khá rõ nội hàm của khái niệm này.

Tuy nhiên, ta có thể thấy là vấn đề hình thành dân tộc chưa được chú ý nhiều trong các tác phẩm của Mác và Ăngghen. Có thể điều quan tâm chủ yếu của các ông bấy giờ là nghiên cứu các hình thái kinh tế – xã hội và quá trình phát triển của nó[1], nhưng chỗ nào mà các ông đã nêu lên, dù ít ỏi thì chỗ đó cũng là những ý kiến sâu sắc, làm nền móng cho việc nhận thức về cộng đồng dân tộc.

Vấn đề dân tộc được đặt ra một cách thực tế trong cách mạng vô sản và trong lí luận của Lênin và Stalin. Chúng ta đều biết, Lênin trong *Những người bạn dân là ai*... đã nhận xét rằng sự bắt đầu những quan hệ dân tộc tư sản ở Nga diễn ra từ khoảng thế kỉ XVII, cùng lúc với việc nước Nga bước vào một giai đoạn mới của lịch sử. Từ quan điểm này, Stalin đã đúc kết thành lí luận về sự hình thành dân tộc trong giai đoạn chủ nghĩa tư bản nảy sinh và về nội dung của khái niệm dân tộc[2].

Không thể tìm thấy một câu nào trong các tác phẩm của Lênin nói về sự xuất hiện dân tộc trước thời kì tư bản chủ nghĩa. Như thế, hoàn toàn không có cơ sở để nghĩ rằng Mác, Ăngghen và Lênin đã có những quan niệm khác nhau về nội dung và tên gọi các hình thức cộng đồng người. Cũng không thể nghĩ rằng lí luận về cộng đồng dân tộc tư sản chỉ mới bắt đầu có từ Lênin và Stalin, mà thực tế là Lênin, rồi Stalin đã kế thừa và phát triển quan niệm của Mác và Ăngghen về sự hình thành dân tộc tư sản trong điều kiện nước Nga, hoặc nếu rộng hơn là châu Âu, Mỹ.

Tóm lại, từ Mác đến Lênin, từ "dân tộc" chỉ được nêu rõ với tính chất thuật ngữ trong trường hợp dân tộc tư sản – Stalin thì đã góp phần làm cho khái niệm dân tộc tư sản được cụ thể và rõ ràng hơn. Cho nên, một trong những công việc quan trọng đặt ra cho sử học là cùng với việc nghiên cứu hình thức cộng đồng dân tộc (tư sản), còn cần xúc tiến nghiên cứu sự hình thành và nội dung các hình thức cộng đồng người *có trước và sau* chủ nghĩa tư bản.

---

[1] Một phần của quan niệm này đã thể hiện trên nhận xét của Mác và Ăngghen về tính chất cuộc đấu tranh của giai cấp công nhân trong xã hội cận đại: "Công nhân không có tổ quốc. Người ta không thể tước đoạt của họ cái mà họ không có. Nhưng khi giai cấp vô sản trước hết phải giành lấy chính quyền, phải tự mình trở thành giai cấp có tính dân tộc, phải tự mình làm thành dân tộc thì tự nó đã mang tính chất dân tộc, tuy hoàn toàn không thể hiểu theo cách của giai cấp tư sản" (*Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*, Sự Thật – 1967, tr.64; Ausg, werke, M – 1975, s.50).

Ngược lại, giai cấp tư sản trong khi tự coi mình là dân tộc thì thực ra "đã làm cho nền sản xuất và tiêu thụ... đều có tính chất thế giới... làm mất cơ sở dân tộc của công nghiệp" ("Tuyên ngôn...", sđd, tr.43).

[2] V. Stalin, *Chủ nghĩa Mác và vấn đề dân tộc*, Sự thật, 1957.

"Bộ tộc" chắc chắn không phải là một từ mới có từ sau tác phẩm của Stalin. Nó đã được dùng khá phổ biến và chính xác trong tác phẩm của các sử gia tư sản, muộn nhất là từ khoảng giữa thế kỉ XIX. Misơlê đã nói về việc xoá bỏ tình trạng phân tán của nước Pháp, về sự sáp nhập vào nước Anh của các xứ Scôt và Uên. Ông đã viết: "Sự hi sinh các bộ tộc tản mạn ở bên trong cho dân tộc lớn bao gồm nó, hiển nhiên đã làm cho dân tộc mạnh lên"[1].

Dân tộc nảy sinh cùng với sự ra đời của giai cấp tư sản và gắn liền với lợi ích của nó, nên các sử gia tư sản đã trình bày hết sức phong phú về dân tộc mình. Chính Misơlê đã có những đoạn dài sâu sắc và cảm động viết về tính cách dân tộc và về lịch sử đầy tự hào của nước Pháp[2].

Vấn đề cộng đồng dân tộc cũng đã được các nhà triết học Mỹ ở đầu thế kỉ này nói đến những điều kiện không thể thiếu của dân tộc như sự cộng đồng lãnh thổ, sự thống nhất nguồn gốc, tín ngưỡng và ngôn ngữ, tuy có lúc từng điều kiện trên cũng không hoàn toàn có tính chất bắt buộc[3]. Trong những dẫn chứng mà các tác giả Mỹ đã nêu ra, đáng chú ý có trường hợp dân tộc Thuỵ Sĩ mà dưới đây ta còn có thể cần phải trở lại[4].

Tuy nhiên việc nghiên cứu các hình thức cộng đồng người chỉ được tiến hành một cách sâu sắc trong giới sử học ở các nước xã hội chủ nghĩa từ sau luận văn nổi tiếng của Stalin. Tuy có những ý kiến thảo luận về những tiêu chuẩn của Stalin đăng trên tạp chí "Những vấn đề lịch sử" trong những năm 50 và 60, nhưng nhìn chung các học giả Liên Xô đã chứng minh một cách chặt chẽ các nhận định của Lênin và Stalin về sự hình thành dân tộc Nga[5]. Vấn đề bộ tộc và sự hình thành bộ tộc cũng được xem xét và phân tích một cách nghiêm ngặt theo tinh thần đó[6].

---

[1] J. Michelet – "Le peuple", P. 1865, P.294.

[2] J. Michelet, sđd, các chương IV, V và VI của phần thứ ba.

[3] Dictionary of Philosophy and Psychology, do James Mark Balduwin chủ biên – Gloucester, 1901 – 1960.

[4] Dân tộc Thuy Sĩ bắt đầu hình thành cùng với sự ra đời của chủ nghĩa tư bản ở châu Âu và tiếp tục phát triển, nhưng dường như cho đến nay nó vẫn ở trong một tình trạng độc đáo là bao gồm 4 bộ phận tộc người khác nhau và sử dụng đồng thời 4 ngôn ngữ khác nhau (Đức, Pháp, Ý và Rômăngsơ).

[5] Xem N.M. Drujynin, *Những vấn đề hình thành bộ tộc và dân tộc Nga*, M – L, 1958, tr.228. Theo Drujynin, đầu thế kỉ XVIII, nước Nga có 180 xí nghiệp lớn (trong đó có cả xưởng luyện kim màu và đen) với khoảng 50.000 công nhân; thế kỉ XVIII bắt đầu một giai đoạn mới của quá trình hình thành dân tộc tư sản Nga để đến năm 1861, tuy trong xã hội còn tàn dư phong kiến, cuộc cải cách đã đánh dấu "việc xác lập những yếu tố quyết định cuối cùng tạo thành dân tộc tư sản Nga".

[6] J.V. Efimov (Về vấn đề thành lập dân tộc Trung Hoa – Vaproxư – Istorii – 10/1653) cho rằng bộ tộc Trung Hoa chỉ hình thành từ chế độ phong kiến, còn P.I. Kushner (Lãnh thổ tộc và cương giới tộc, Etnitseskieterritorii etnitseskie granitsy – M, 1951) lại nói thêm bộ tộc không thể có từ chế độ chiếm nô vì nô lệ trong một quốc gia thực tế vẫn luôn luôn đứng ngoài cộng đồng dân tự do, L.V. Tserepnin (Những điều kiện lịch sử của sự hình thành bộ tộc Nga trước cuối thế kỉ XV, M – L. 1958) tuy giữ quan điểm là bộ tộc hình thành từ chế độ chiếm nô, nhưng ở nước Nga, ông lại cho rằng những tiền đề của sự hình thành bộ tộc Nga cổ nảy sinh trong các thế kỉ VI – IX và tiếp đó đã hình thành trong các thế kỉ IX – XII; về sau, các bộ tộc Đại Nga, Ukrain và Bạch Nga đã chuẩn bị những tiền đề ở các thế kỉ XII – XIII và hình thành vào thế kỉ XIV – XV.

Chúng ta cũng có thể thấy sự tương đồng nhất định về quan điểm và phương pháp trong nhiều tác giả ở những nước anh em khác trong việc nghiên cứu chủ đề này[1]. Sự hình thành bộ tộc và dân tộc đã diễn ra trong một quá trình tương đối dài và ở một thời gian khá muộn là nét nổi bật trong kết luận của những công trình đó.

Ở nước ta, việc nghiên cứu quá trình hình thành và phát triển của dân tộc Việt Nam đã có sự quan tâm chung sâu sắc và đã trải qua một thời gian dài có những cuộc trao đổi ý kiến trên các tạp chí. Sự phong phú về tài liệu và về quan niệm là đáng quý, song không thể không thấy một thực tế là việc xác định thời gian hình thành dân tộc còn cách nhau xa quá. Gần đây, sự cách biệt này lại còn tăng lên hơn nữa, trên suốt chiều dài lịch sử, từ thời các vua Hùng dựng nước cho tới thế kỉ XVIII, thậm chí thế kỉ XX[2]. Điều đó chỉ có thể giải thích được là đã có sự khác nhau đáng kể giữa các quan niệm về tiêu chí của sự hình thành dân tộc.

Một số đông tác giả vẫn dựa chắc chắn vào các tiêu chuẩn của Stalin, kể cả những người cho rằng dân tộc hình thành từ thế kỉ XV. Một số người khác cho cần phải vận dụng chứ không thể theo máy móc, nhưng trong nghiên cứu thì dường như vẫn chỉ gạn lọc và trình bày các điều kiện của lịch sử dân tộc theo chính các tiêu chuẩn đó. Nói cách khác, vẫn là các tiêu chuẩn ấy, có điều đã được hiểu và vận dụng một cách mềm mại hơn, có mức độ hơn. Tôi nghĩ điều đó không hợp lí. Sự tổng kết của Stalin nếu không hoàn toàn đúng (vì vẫn còn có sự thảo luận) thì cũng đúng một cách căn bản đối với những điều kiện của cộng đồng dân tộc tư sản. Nhưng một khi ta không kinh qua chủ nghĩa tư bản thì làm sao có dân tộc tư sản được? Những cố gắng trong việc dẫn giải những buổi chợ phiên phong kiến và sự lưu thông một số sản vật địa phương, theo tôi đã không giúp ích được gì cho việc chứng minh sự thống nhất thị trường dân tộc – cơ sở của sự hình thành dân tộc.

Nhưng khi xem xét một cách cụ thể vấn đề hình thành dân tộc thì không thể không tính đến mấy điểm sau đây. Thứ nhất, cộng đồng người là sự liên kết của một tập thể nhất định, đặt trong sự phân biệt hay trong quan hệ với những tập thể khác. Tập thể đó phải được xác định vì mức độ tức là gồm những nhóm người nào, và về phạm vi – tức là bao gồm lãnh thổ nào? Lãnh thổ đến lượt nó lại được thể hiện bằng một chính quyền cai quản toàn bộ không gian của nó. Cho nên, chính quyền và phạm vi lãnh thổ của nó (với những con người trên đó) là những điều kiện tiên quyết để xác định nội dung của mọi hình thức cộng đồng người. Không tính tới các điều kiện này thì vấn đề sẽ chẳng còn ý nghĩa gì cả. Như thế, nếu cho rằng hình thức

[1] Xem Historla Polski (T. 1, Warzawa, 1957): Bộ tộc Ba Lan bắt đầu hình thành trong các thế kỉ V, IX. Cũng xem Dimitr Angeloc (Sự hình thành bộ tộc Bungari, Sofia, 1978): Bungari lập năm 681, đã tạo những tiền đề cho bộ tộc Bungari hình thành vào khoảng thế kỉ IX...

[2] Xem Phan Huy Lê – Tổng kết việc nghiên cứu và thảo luận về vấn đề hình thành Viện Sử học.

bộ tộc có tồn tại và chỉ tồn tại ở châu Âu chẳng hạn, nếu cũng cho rằng có hay không có vấn đề bộ tộc Việt, thì ít nhất, khi bàn đến sự hình thành dân tộc, cũng đã phải hiểu là dân tộc Việt Nam – tức là mọi thành viên sống trên lãnh thổ Việt Nam (trừ ngoại kiều), từ Đồng Văn đến Cà Mau, từ Trường Sơn đến hải đảo. Nếu xem xét vấn đề hình thành dân tộc mà người ta có thể hiểu chỉ bao gồm một bộ phận dân cư, trên một phạm vi lãnh thổ nhất định, ở một thời gian nào đó, thì sợ rằng không thoả đáng. Phải có không gian dân tộc thì mới có thể có cộng đồng dân tộc và như đã nói ở trên, không gian trước tiên được xác định bằng chính quyền.

Thứ hai, không thể tách rời cộng đồng người với hình thái kinh tế – xã hội của nó. Điều kiện hình thành dân tộc cần được xem xét xuất phát từ những đặc trưng của hình thái và dù có nói ra hay không, người ta cũng sẽ phải hiểu đó là loại hình dân tộc gì, dân tộc tư sản, phong kiến hay "phương thức sản xuất châu Á"?

Đương nhiên, những tiêu chuẩn của Stalin không phải hoàn toàn không có ý nghĩa gì đối với các cộng đồng người trước chủ nghĩa tư bản, bởi vì dân tộc tư sản cũng chỉ là sự tạo thành của một quá trình lịch sử. Mặt khác xét cho cùng, khi nói đến dân tộc không phải chủ yếu là nói đến những biểu hiện cụ thể nào đó, mà là nghiên cứu xem cái gì và như thế nào đã tạo nên chất keo liên kết những nhóm người khác nhau trên một lãnh thổ nhất định làm thành một tập thể vững chắc và độc đáo, cởi mở và riêng biệt, trong quan hệ với những tập thể khác, với loài người.

Đối với lịch sử nước ta (và có lẽ với cả một số xã hội hình thành và phát triển trên cơ sở kinh tế nông nghiệp tưới nước), theo tôi nên tính tới những nhân tố hình thành dân tộc sau đây:

1. Bộ máy chính quyền được tổ chức và quyền lực trung ương tập trung sớm. Cùng với nó là phạm vi lãnh thổ mà nó cai quản và khả năng thu hút của nó đối với những nhóm cư dân khác nhau trên lãnh thổ đó cũng sớm được xác định.

2. Có một tộc đa số (tộc Việt) giữ vai trò trung tâm trong đời sống của đất nước và do đó cũng có những điều kiện phát sinh tự nhiên rất quan trọng là sự thống nhất về nguồn gốc, ngôn ngữ và quá khứ lịch sử trên một chiều rộng và chiều sâu đáng kể.

3. Có những lợi ích chung, gắn bó các nhóm cư dân khác nhau, tạo nên sự bền vững của cộng đồng mà 2 nhân tố trên đã đặt cơ sở rất quan trọng. Trong lợi ích chung có lợi ích kinh tế – không nhất thiết là của dân tộc tư sản trong sự cạnh tranh bước đầu như ở châu Âu từ thế kỉ XVI, mà lợi ích của cư dân nông nghiệp cùng chung hệ thống thuỷ lợi và địa bàn trao đổi sản phẩm. Cũng có cả lợi ích chính trị – nhu cầu bảo vệ sự sống còn của cả cộng đồng trước nạn ngoại xâm.

Trường hợp Thuỵ Sĩ như đã nói ở trên là rất đặc trưng cho sự liên kết cộng đồng bởi một chính quyền và một lợi ích chung – chủ yếu về mặt kinh tế – còn những yếu tố khác đều chỉ có ý nghĩa rất phụ. Trong khi đó, ở một dạng khác, dân tộc Việt Nam sớm gắn bó với nhau bằng lợi ích chung là bảo vệ nền độc lập của mình.

Xuất phát từ những quan niệm đó, tôi nghĩ rằng dân tộc ta bắt đầu hình thành từ thế kỉ XVIII khi dân tộc đã có không gian được xác định của mình. Nhưng hoàn toàn không phải mọi sự đến đó mới xuất hiện và xuất hiện một lần là đầy đủ tất cả.

Những điều kiện cơ bản – những nhân tố – đã có từ chiều sâu rất sâu của lịch sử, làm thành truyền thống lịch sử của dân tộc, chuẩn bị cơ sở cho quá trình hình thành dân tộc. Và sự nghiệp của Quang Trung đã có ý nghĩa đặt cái mốc mở đầu cho quá trình này.

Sau mấy thế kỉ bị phân chia, xa cách các quan tướng của Nguyễn Huệ khi gặp gỡ các triều thần nhà Lê, tuy một điều xưng bản quốc, hai điều thưa quý quốc nhưng vẫn cùng tiếng nói, dòng giống, vẫn gần gũi nhau về cách nghĩ, cách làm. Sự nghiệp đánh quân Xiêm và đuổi quân Thanh của Quang Trung – Nguyễn Huệ được dân tin theo, coi là công cuộc giải phóng vĩ đại "giúp dân dựng nước". Chính người anh hùng Tây Sơn đã nhấn mạnh trong lời hịch của mình tính nhất chung "nòi giống nước ta" để phân biệt với người phương Bắc, đã ca ngợi và nêu gương những bậc anh hùng chung của cả dân tộc – Trưng Nữ Vương, Đinh Tiên Hoàng, Lê Đại Hành, Trần Hưng Đạo, Lê Thái Tổ.

Cơ sở được chuẩn bị, từ Bà Trưng và có lẽ còn xa hơn nữa, đến đây dân tộc được khẳng định và khẳng định từ Nam đến Bắc, từ tộc trung tâm đến phần lớn các tộc ít người khác, ở miền núi cũng như ở đồng bằng, ven biển. Từ thế kỉ XVIII đến nay, dân tộc Việt Nam đã trải qua một chặng đường dài hình thành và phát triển, lúc đầu gắn với hình thái kinh tế – xã hội phong kiến (kiểu phương Đông), rồi sau chuyển sang loại hình dân tộc xã hội chủ nghĩa ở thời hiện đại. Trong chặng đường đó, dân tộc còn gặp phải không biết bao nhiêu sự cản trở và phá hoại của thực dân Pháp, đế quốc Mỹ, đã không khỏi có những sự xa cách về điều kiện kinh tế và tâm lí, nhưng sức sống của dân tộc vẫn luôn mạnh mẽ.

(Nghiên cứu lịch sử, số 5 – 1981)

VĂN BIA CAMPUCHIA

Khách đến thăm Campuchia không khỏi xúc động khi thấy giữa rừng già, bên những đền tháp, là những dòng chữ uốn cong, kì lạ, khắc trên những tấm bia đá hay chân bệ; có tấm nhỏ cao dưới 1m, và những tấm lớn cao 1 – 2m. Đến nay người ta đã thu thập được 1.052 bản văn bia như thế, được tạo dựng từ thế kỉ VII đến thế kỉ XIII, một số ít từ thế kỉ XIV đến thế kỉ XIX.

Quốc gia Campuchia cổ hình thành khoảng thế kỉ V ở vùng trung lưu sông Mê Kông, đã phát triển và không chịu thần phục quốc gia Phù Nam ở vùng hạ lưu; đến cuối thế kỉ VI đã vươn tới chinh phục Phù Nam, cai quản một vùng rộng lớn, mở đầu cho đợt di chuyển thứ nhất của người Khơme về phía Nam, cho sự xuất hiện và nở rộ của chữ viết và văn hoá Khơme. Hiện nay, ta được biết bia đầu tiên của người Campuchia viết bằng chữ Khơme cổ là bia tìm thấy ở Angco Bôrây (Takeo) có niên đại 611. Từ đó, suốt thời kì quốc gia cổ Campuchia (tên lịch sử là Bhavapura, đôi khi gọi là Chenla hay còn gọi là thời kì tiền Angco, thế kỉ VI – VIII) và cả thời kì Angco của vương quốc Campuchia (thế kỉ IX – XV), những dòng chữ khắc trên đá vừa là những tài liệu lịch sử, vừa là những tác phẩm văn học thành văn duy nhất còn lại đến nay. Nhưng thực ra không thể coi bia nào cũng là áng văn chương, vì thế việc nghiên cứu nội dung để định tính chất và giá trị thẩm mĩ của nó là điều cần thiết.

Nói chung, bia được viết không phải với tính cách một sáng tác văn học mà với những mục đích rất cụ thể. Bia thường gắn với việc lập đền, dựng tượng: trong đó người đứng chủ – thường là vua và quý tộc – muốn tự giới thiệu mình, cho người đời và cho hậu thế biết mình là ai, dòng dõi thế nào, chiến công ra sao, rồi đến lí do của việc lập đền, dựng tượng hay làm một công trình gì đó, và cuối cùng là kể ra những cơ sở vật chất mà người đứng chủ cúng tặng để bảo đảm cho công trình đó tồn tại và hoạt động được.

Bia được viết bằng chữ Khơme cổ và chữ cổ Ấn Độ, chữ *Sanskrit*. Chữ *Sanskrit* đã được truyền bá từ sớm ở vùng Đông Nam Á và người ta đã tìm thấy

một ít bia viết bằng chữ Phạn này ở gần hạ lưu sông Mê Kông và ở cả Vatphu là địa bàn của quốc gia Campuchia cổ, mà tự dạng của nó thuộc khoảng thế kỉ V. Chắc rằng trên cơ sở tiếp thu hệ thống chữ cổ Ấn Độ và dựa trên tiếng nói của mình, người Khơme đã sáng tạo ra hệ thống chữ cổ Khơme, mà chúng ta thấy xuất hiện trên bia, từ đầu thế kỉ VII. Từ đó, cả hai thứ tiếng đều được dùng để viết bia, song giá trị văn học trong phần tiếng Khơme cổ rất ít. Mà dụng ý của người viết bia cũng chính là như thế. Về đại thể, trong tổng số bia Campuchia, có khoảng 40% viết bằng chữ Khơme cổ, 35% bằng chữ Phạn và 25% bằng cả hai thứ chữ kết hợp trong một bia. Song sự phân bố văn bia trong thời gian còn có ý nghĩa hơn: Ở giai đoạn đầu (tiền Angco) và giai đoạn cuối (Angco suy vi và hậu Angco), chữ Khơme cổ chiếm ưu thế; giai đoạn cuối này, rải rác có cả bia viết tiếng Pali (một ngôn ngữ địa phương miền Bắc Ấn, sau lại được phổ biến ở miền Nam, trong việc ghi chép kinh Phật Tiểu Thừa), còn ở giai đoạn giữa (Angco sơ kì và thịnh đạt, thế kỉ IX – XIII), ưu thế lại thuộc về chữ *Sanskrit* hoặc kết hợp *Sanskrit* với Khơme cổ.

Người ta có thể thấy sự khác nhau rõ rệt giữa phần viết bằng chữ Phạn và phần viết bằng chữ Khơme cổ, trong những bia viết riêng cũng như bia viết hai thứ tiếng. Đặc biệt trong các bia viết hai thứ tiếng, phần chữ Phạn là phần người đứng chủ tự giới thiệu mình và lí do lập đền, dựng bia, còn phần chữ Khơme giống như một bản thống kê cơ sở vật chất. Dường như đoạn chữ Khơme là đoạn nói cho người, để người đời biết mà tôn trọng và thực hiện những điều quy định, những ý muốn của vua (hoặc đôi khi là quý tộc). Còn phần chữ Phạn, phần văn chương bác học, là phần nói với thần để thần thánh cảm thông công đức và lòng sùng kính của người đứng chủ bia đó.

Chính vì thế mà phần chữ Phạn, ngay trong các bia viết hai thứ tiếng luôn được đề trước, được biên soạn kĩ lưỡng và trau chuốt. Giá trị thẩm mĩ của nó khá rõ.

Nhìn chung, ta có thể thấy văn bia chữ Phạn của Campuchia có những đặc trưng văn học sau đây:

1. Hầu như tất cả đều được viết theo thể thơ. Các tác giả văn bia đã khổ công áp dụng hàng chục khổ thơ *Sanskrit* khác nhau. Câu thơ khá hoa mĩ, cầu kì: "Trong khát vọng đạt được vinh quang của sự chiến thắng từ trong đại dương của cuộc chiến đấu, đức vua này cùng mang về những của cải khác. Vì sao khi bắt được chúa của loài voi mà sư tử lại không đoạt lấy những hạt ngọc để gắn vào khe móng vuốt của nó?" (*Pràsàl Srung*. XII).

2. Ẩn trong những lời hoa mĩ đó là những nội dung thực: tên gọi, tước hiệu, dòng họ, cả đạo đức và vẻ đẹp bên ngoài, lòng sùng kính thần thánh và chiến công,

lí do lập đền dựng tượng và cùng với những sự kiện đó nhiều khi có cả những niên đại chính xác.

3. Những sự kiện, sự việc lại được phản ánh bằng sự sử dụng một cách quen thuộc khá nhiều điển tích Ấn Độ; "Đó là Anisha mà trải qua năm tháng trong những lần sinh nở liên tiếp của Hari, vốn sẵn lòng nhiệt thành mạnh mẽ đào tạo nên Vasudeva bằng cơ thể của mình trong khi đây là Isa, người chiến thắng Mara, người đã nhập thân vào đức vua này"... (*Anisha*, đôi khi có kèm theo tính từ "vô chủ", "không quyền lực" chỉ thần *Vishnu, Mara* có nghĩa là tình yêu, cũng có nghĩa là một thần ác, bia dùng Mara đáng lẽ phải dùng *Kama*, hàm ý chỉ người chiến thắng Mara là Phật và Phật chính là thần tôn kính đã nhập thân vào đức vua, tức là Jayavarman VII).

4. Khi nói về những phẩm chất, nhân cách, các bia Campuchia cũng áp dụng nhiều chuẩn mực đạo đức Ấn Độ: "Thực hành năm phép hiến lễ (*pãncabhir*), quan sát năm canh (*pãncakãla*) tuân theo lễ nghi của giáo phái (*pãncaràira)* và thấu hiểu năm yếu tố (*pãncabhauli*) (*Basél*, IV).

Theo phong tục Ấn Độ, các bia cũng đã không giấu giếm, mà còn ca tụng tình yêu trần tục: "Ông hoan lạc với thần Đất hiến mình cho ông, như thể với một người phụ nữ mà áo quần phấp phới là đại dương...", "đức vua trẻ này ngay từ thời niên thiếu đã gây nên sự say đắm trong trí những người phụ nữ trẻ tuổi"... (*Pre Rup*).

5. Và tất cả những điều đó lại luôn luôn được nêu lên dưới hình thức ẩn dụ, những lời nói bóng, sự ám chỉ – phong cách *Kavya* của văn học cổ Ấn Độ – mà đối với đương thời có thể là dễ hiểu, nhưng đối với chúng ta ngày nay, việc đoán định thật là vất vả khó khăn:

"Isa đã lập nên vị vua này, vị vua có một của báu là tính cách anh hùng, để củng cố vật trang điểm cho 3 thế giới đã phải chịu nỗi bất hạnh của tình yêu giữa rừng binh khí, đã bị thiêu huỷ, bị thờ ơ và trở thành một dấu hiệu suy yếu" hay (cũng như khi theo sát) kẻ thù của Mura, lấy miền đất của Indra có mưa giăng màn, để đánh cuộc về đất đai. Hari đã theo sát người anh hùng này, lấy hai vùng lãnh thổ của con cháu Bhrgu và Kambu, họp làm một – nơi có mưa đổ hằng năm". Hai đoạn trên đây (*Pràsàt Srung*. XIX và CV), ta biết nhờ thêm những tài liệu khác, muốn nói tới sự kiện năm 1177, Angco bị Champa tấn công, đốt phá và sự kiện năm 1190, Campuchia đánh trả và chiếm được Champa.

Tuy nhiên, bên cạnh phần chữ Phạn, hoàn toàn không phải là phần chữ Khơme cổ trong văn bia không có ý nghĩa gì. Phần này khẳng định quyền sở hữu của đền miếu về những cơ sở vật chất mà người đứng chủ đã cúng tặng. Đoạn bia được viết bằng văn xuôi, lời văn đơn giản và thiết thực, nói về số ruộng (diện tích, phạm vi),

số nô lệ phục vụ đền, những đồ thờ cúng, và đôi khi đối với một số đền Nhà nước thì còn quy định cả chế độ nghĩa vụ mà nông dân phải nộp. Qua đó, ta có thể được biết về các sản phẩm nông nghiệp, các ngành nghề thủ công, các loại nô lệ (từ người cày ruộng đến người dệt vải, từ người gác đền đến cả vũ nữ, nhạc công), cùng với những quan hệ xã hội đương thời. Song với những nội dung thiết thực và cụ thể như thế, phần tiếng Khơme cổ trong văn bia có giá trị đặc biệt về tài liệu hơn là về văn học.

Trên đây là những nét khái quát về văn bia Campuchia, loại tài liệu văn học thành văn duy nhất của đất nước này trong vòng 7 – 8 thế kỉ. Tuy nhiên cũng chính vì nó là những nét khái quát mà chưa nói lên được đầy đủ những đặc trưng riêng biệt của mỗi một giai đoạn. Việc xem xét, ít ra là trên những nét lớn – quá trình phát triển của văn bia vì thế cũng là điều cần thiết.

Nếu coi văn bia là một hình thức văn học thì rõ ràng đây là một hình thức đặc biệt. Sự phát triển của nó không những gắn liền với mỗi giai đoạn lịch sử xã hội – chính trị, mà hơn nữa phải gắn với những thời điểm hưng thịnh của lịch sử chính trị. Không phải chỉ vì nó là văn học chính thống mà còn vì việc tạo dựng bia nói chung đi liền với những công trình kiến trúc, công ích hay tôn giáo, chỉ có được trong các thời điểm hưng thịnh đó.

A. Trước tiên là giai đoạn *Tiền Angco* hay Chenla, hoặc đúng hơn là *Bhavapura* (cuối thế kỉ VI – thế kỉ VIII). Giai đoạn này chứng kiến sự ra đời và nở rộ của văn tự và văn học Khơme, trên một địa bàn rộng gồm đông – bắc Biển Hồ, trung và hạ lưu sông Mê Kông, sự phát triển tiếp tục của văn bia chữ Phạn. Trong đó, bia chữ Khơme chiếm ưu thế tương đối rõ: trong gần 100 bia của giai đoạn này, đại để ta có tỉ số bia tiếng Khơme là 4, Phạn là 3 và cả hai thứ tiếng là 3.

– Những bia viết hay nhất đều thuộc về những ông vua có chiến công mở rộng lãnh thổ (chinh phục Phù Nam) hoặc củng cố vương quốc. Chẳng hạn bia *Sambor Prei Kuk* (K.440) của Isanavarman thuộc nửa đầu thế kỉ VII đã bước đầu thể hiện phong cách *kavya* với sự tự giới thiệu bằng những ẩn dụ, sự phô bày phẩm chất và chiến công bằng những điển tích. Jayavarman I là vua cuối của vương triều này, có khá nhiều bia (khoảng 14) thuộc vào những năm từ 657 đến 680, trong đó, như bia *Basèt* chẳng hạn cũng bắt đầu được viết một cách hoa mĩ.

Tuy nhiên ở giai đoạn đầu tiên này, nhìn chung nội dung bia còn đơn giản, kể cả phần chữ Phạn: thường chủ yếu là những thông báo (tên vua, chiến công, tên đền, tài sản của đền...). Bia viết ngắn. Cũng phải nói thêm rằng một số bia chữ Phạn ở giai đoạn này được viết không "chắc tay" về mặt nội dung, thô kệch về hình thức, còn mắc cả một số lỗi chính tả và ngữ pháp.

B. Vương quốc Campuchia sau một thời gian bị phân liệt và ngoại xâm, đến năm 802 đã chuyển sang một thời kì hưng thịnh mới – thời Angco. Nhưng hai vua đầu tiên không có bia. Vua thứ ba, Indravarman I (877 – 889) có một số bia. Những bia của ông, thuộc vào loại sớm nhất của vương triều này, như Práh Kô, Bakong... tuy vẫn chưa vượt hơn tính chất của văn bia "thông báo", nhưng đã bắt đầu mang hơi thở khoẻ mạnh của một vương triều mới. Câu thơ tự tin và hùng tráng.

Đời vua thứ tư, Yasovarman I (năm 889 – 900), người ta lấy làm ngạc nhiên về sự xuất hiện của một số bia viết bằng hai loại chữ (digraphique), có hai mặt, một mặt viết bằng sanskrit thông dụng, còn mặt kia cũng vẫn dùng bài đó lại được viết thêm bằng một loại chữ khác ở miền Bắc Ấn (*prénagari*). Cho đến nay người ta vẫn không sao hiểu được ý định của sự thí nghiệm này, nhưng chắc rằng nó đã không thành công nên đã nhanh chóng bị loại bỏ và lãng quên.

C. Rajendravarman II (944 – 968) đánh dấu một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử vương quốc Campuchia. Nhờ tài đức của ông và nhờ ở quyền thừa kế mà ông thực hiện được sự thống nhất hai dòng họ. Mặt Trăng (*Somavamsa*) ở miền Nam và Mặt Trời (*Suryavamsa*) ở miền Bắc. Dưới thời ông, con ông (Jayavarman V. 968 – 1001) và ít lâu sau đó, vương quốc thống nhất và phát triển mạnh mẽ. Văn hoá, trong đó có văn bia cũng phát triển rất rực rỡ.

Giai đoạn này có nhiều bia mà ưu thế đã nghiêng về bia chữ Phạn và bia hai thứ tiếng. Ta có thể kể một số bi kí tiêu biểu, như *Baksei Chamkrong* viết tương đối dài (có 48 khổ thơ), khắc trên hai mặt bắc và nam của một chân bệ, là bia chủ yếu nói về nguồn gốc Kambu và dòng Suryavamsa, sự thành lập quốc gia cổ Bhavapura và sự thống nhất hai dòng họ. Bia *Pre Rup* đạt tới sự hoàn mĩ của phong cách *kavya, Vat Sithor* cho biết về sự chấn hưng Phật giáo và là bia chính nói về sự thực hành Phật giáo tìm thấy ở Campuchia. Đặc biệt phải nói tới *Batchum* như một hiện tượng kì lạ, hiếm có trong văn học, nghệ thuật. Rajendravarman II đã cho xây dựng ba ngôi tháp ở Bátchum. Có lẽ ông đã tổ chức một cuộc "thi" viết văn bia, theo một chủ đề thống nhất là ca ngợi đức vua và công trình tôn giáo này. Chắc rằng có ba bài hay nhất đã được chọn để khắc vào ba ngôi tháp ở Batchum. Tác giả của nó là ba người khác nhau, ba học giả, mà tên và chức tước của họ cũng được khắc ở cuối bia. Bia cũng cho biết về Kavindrarimathana, một vị quan đầu triều, đồng thời cũng là một nhà nghệ thuật, một kiến trúc sư của nhà vua, là tác giả của nhiều công trình nổi tiếng và là một trong những nhà văn hoá xuất sắc nhất của thời Angco.

D. Thế kỉ XI, vương quốc tiếp tục phát triển, thế kỉ có những kiến trúc lớn ở Angco và những cuộc chinh chiến xa xôi. Những quan hệ phong phú và phức tạp

đó cũng được phản ánh trong bi kí. Ta có thể kể trước hết *Sdók Kak Thom*. Bia này của một viên quan cao cấp, nói về việc dựng một ngôi đền nhưng qua đó, ta thấy được gia hệ của cả một dòng họ gồm nhiều quan chức khác nhau đã phục vụ ở triều đình từ đầu thế kỉ IX đến nửa sau thế kỉ XI, và cũng nhờ đó mà đến đây, ta mới được biết một cách kĩ lưỡng, đầy đủ về quá trình khôi phục vương quốc và phổ hệ các vương triều Angco từ năm 802 đến 1066.

Bia *Tuôl Tà Péc* lại cung cấp một gia hệ khác gồm nhiều người trong dòng họ đảm nhiệm những quan chức khác nhau, phục vụ trong triều đình Angco cũng thuộc thời gian tương tự (năm 802 – 1049). Bia dài, có 117 khổ thơ chữ Phạn.

Tuôl Pràsàt là một dạng khác, cho ta một ý niệm về những vấn đề kinh tế, xã hội, luật pháp và hình phạt. Ngoài ra còn có một loại văn bia khác, khá đặc biệt và hiếm hoi là bia ghi văn thề. Trong vụ tranh chấp của hoàng tộc, Suryavarman tự xưng vua ở Corat năm 1002, nhưng mãi đến năm 1010, mới thắng được các đối thủ của mình để lên ngôi ở Angco. Năm sau ông tổ chức một buổi lễ để các quan thề trung thành với vua. Lời thề được khắc ở *tháp phía đông của Phimánakas*, đã cho ta thấy một hình thức sinh hoạt chính trị và quan hệ vua tôi thời bấy giờ.

E. Cuối thế kỉ XII, Campuchia bị Champa tấn công và chiếm đóng trong 4 năm (1177 – 1181). Nhưng một hoàng tử đã tổ chức lực lượng đánh đuổi quân Champa, và lên ngôi vua, lấy hiệu là Jayavarman VII. Dưới thời Jayavarman VII (1181 – khoảng 1203), vương quốc Campuchia đã đạt tới đỉnh cao của sự phát triển của nó về mọi mặt. Các công trình kiến trúc đã vượt qua các thời vua trước và bi kí cũng đạt tới mức độ hoàn hảo, cả về nội dung và hình thức.

Những bia tiêu biểu nhất của vương triều này là *Ta Prohm, Práh Khằn, Phimánakas lớn, Dràsàt Srung* và các bia "bệnh xá". Đây trước hết là những bia khá đồ sộ, *Ta Prohm* có 145 thổ thơ Sanskit, *Prah Khằn* có 179, *Phimánakas* có 102 và *Prasat Srung* dài 281 khổ thơ, khắc trên cả 4 mặt của một cột đá. Nhưng đương nhiên giá trị chủ yếu chính là ở nội dung và lời thơ của nó. Một điều lí thú nữa là các bia này hầu như đều do những người thân – vợ và con vua Jayavarman VII viết rồi cho đem khắc. Bia Ta Prohm và Práh Khằn do hai vị hoàng tử viết, có nội dung gần giống nhau. Sau khi kể về dòng dõi hoàng tộc, bia dành một đoạn dài ca tụng đức vua; tiếp đó giống như một sự thống kê trên quy mô toàn quốc, những công trình công ích và tôn giáo, cùng với những quy định về sự đài thọ của những công trình đó.

Bia lớn *Phimánakas* kể chuyện đức vua có một người vợ tuyệt vời là hoàng hậu Rajendradevi. Bà này chẳng may mất sớm, chị gái là Indradevi đã thay em và cũng được vua sủng ái, Indradevi chính là tác giả của bia lớn *Phimánakas*. Sau khi

ca tụng đức vua và người em gái hoàng hậu, thì bà tự giới thiệu về học vấn uyên thâm của mình (là giảng sư trong triều đình, "vượt lên trí tuệ của các nhà hiền triết"), về đạo đức (độ lượng, thương người, đã đón hàng trăm trẻ em mồ côi, đem về lập thành một làng để nuôi), về sắc đẹp và tài năng nghệ thuật của mình "đã làm dịu bớt ngọn lửa sầu muộn đang thiêu cháy thiên hạ".

Prasàt Srung là một bia "lịch sử" kể về dòng họ, cuộc đời và những chiến công của Jayavarman VII: những sự kiện lớn của lịch sử Campuchia có liên quan đến ông vua này. Bia lớn *Phimánakas* và *Prasàt Srung* là những mẫu mực của phong cách *Kavya* trong bi kí. Tuy nhiên, *Prasàt Srung* chắc là được viết vào cuối vương triều này, hơi thở đã yếu, báo trước một sự suy thoái không tránh khỏi.

Jayavarman VII đã cho lập 121 trạm nghỉ dọc đường và 102 bệnh xá. Có lẽ ở mỗi bệnh xá đã có một bia được tạo dựng, nói rõ mọi người đều được đến chữa bệnh, nói về tổ chức điều trị và nghĩa vụ cung ứng. Thật là một hành động độc đáo và một tính cách vĩ đại. Lí do của việc làm này, được ghi rõ trong bia là "Trẫm đau đớn vì bệnh tật của thần dân hơn là của chính mình, vì nỗi đau của mọi người gây nên nỗi đau của các vua, chứ không phải bởi vì chính nỗi đau của các vua".

Nhưng những cố gắng của Jayavarman VII là quá lớn đối với một dân tộc không đông và không giàu, lại phải chịu đựng chiến tranh liên miên. Từ đỉnh cao đó, vương quốc Campuchia bắt đầu suy thoái. Bi kí cùng với kiến trúc giảm hẳn đi. Lời văn không còn giữ được sự bóng bẩy và hùng tráng mà trở lại hình thức những thông báo khó khăn.

(Nghiên cứu lịch sử, số 6 – 1982)

VĂN HOÁ CAMPUCHIA – BIA TÀ PROHM VÀ PRÁH KHẦN

Thời Jayavarman VII, vua Campuchia (khoảng 1181 – sau 1201) có nhiều bia lớn, có giá trị văn chương và lịch sử. Chẳng hạn như Bantey Ch'mar nói về lòng dũng cảm của một hoàng tử; hoặc như Phimanakas do hoàng hậu Indradevi tự tay viết, ca ngợi Đức Vua, ca ngợi phẩm hạnh của hoàng hậu Jayràjadevi, vốn là em gái bà, vợ trước của Jayavarman VII.

Tuy nhiên, Tà Prohm và Práh Khẳn vẫn có tính chất riêng, hoàn toàn không giống bất cứ một bia nào[1].

Trước hết, Tà Prohm và Práh Khẳn là 2 ngôi đền lớn và chính, ở kề bên, phía đông và phía bắc Angkor Thom. Nhưng đó chưa phải là lí do, vì hai ngôi đền này không có quy mô đồ sộ bằng Angkor Thom.

Có lẽ hai ngôi đền này được khởi công cùng một lúc, ngay sau khi Jayavarman VII lên ngôi (1181), Tà Prohm nhỏ hơn, xong trước, bia ghi niên điểm 1186, cho biết là nơi thờ mẹ vua, còn Práh Khẳn có niên điểm 1191, thờ cha vua, tức vua cũ Dharanindravarman II.

Bia Práh Khẳn do hoàng tử Virakumara viết, còn Tà Prohm do hoàng tử Suryakumara chấp bút. Cả hai hẳn là anh em ruột, là con của Jayavarman VII và bà vợ trước của ông là hoàng hậu Jayaràjàdevi.

Cái đáng chú ý là đây không phải là hai áng văn, kết quả của một cuộc đua tài văn chương mà là sự giống nhau đến lạ lùng, thậm chí có đoạn gần như chép nguyên văn, giống nhau đến từng chữ.

Có thể là cả hai tác giả đã bàn luận với nhau để soạn thảo ra cách trình bày hợp lí, tìm ra cách dẫn giải để giới thiệu về tổ tiên, về vương triều bằng những đoạn văn sanskrit bóng bẩy, đầy ẩn dụ nhưng lại rất giống nhau.

Dường như cả hai tác giả đã làm việc này "theo yêu cầu" của vua cha, phải thể hiện đúng "mẫu mã", với hai nội dung bề ngoài khác nhau nhưng thực ra lại là hai nửa cần phải bổ sung cho nhau để trở thành một chỉnh thể.

---

[1] G. Coedes – *Tà Prohm* B.E.F.E.O.VI – 1906
G. Coedes – *Práh Khẳn* B.E.F.E.O.XLI – 1941

Về cấu trúc văn bia, sự giống nhau về hình thức của hai bia Tà Prohm và Práh Khẳn có thể kê lập như sau:

CHỦ ĐỀ NỘI DUNG	ĐOẠN THƠ Ở PRAH KHẲN	TÀ PROHM
I. Nhập đề: ca tụng đức Phật	I – V	I – V
– Gia hệ vua Jayavarman VII	VI – XVIII	VI – XVIII
– Ca tụng Đức vua	XIX – XXXI	XIX – XXXIV
II. Xây dựng đền và các tượng	XXXII – XLIII	XXXXV – XXXVII
– Các quy định cung cấp cho đền chính: Práh Khẳn – Tà Prohm		
+ Thực phẩm hàng ngày	XLIV – XLIX	XXXVIII – XLII
+ Vải vóc may mặc (cho cúng lễ)	L – LI	XLIII – XLIV
+ Thóc gạo	LII – LIII	XLV
+ Kinh phí cho các ngày lễ	LIV – LX	XLVI – LII
– Các nguồn thu nhập		
+ Đóng góp của các làng	LXI – LXXII	LIII – LXI
+ Phần cúng của vua	LXXIII – LXXVII	LXII – LXVII
+ Kho nhà nước	LXXVIII – XCIV	CIII – CXVI
+ Các báu vật của đền	XCV – CII	LXVIII – LXXVII
+ Những người phục vụ đền	CIII – CXI	LXXVII – LXXXII
III. Các nơi thờ cúng và công ích		
– Đền	CXII – CXIV	
– Đền thờ thần ở các tỉnh	CXV – CXXI	
– Công trình công ích	CXXII – CXXVII	CXVII – CXL
– Kinh phí hằng năm	CXXVIII – CXL	
– Phần cúng của vua và các làng	CXL – CXLIV	
– Các báu vật thờ cúng	CXLV – CLVII	
IV. Lễ hội hằng năm	CLVIII – CLX	LXXXIII
– Lễ		LXXXIX
– Kinh phí	CLXI – CLXVI	LXXXIX – CII
+ Tụng ca công đức	CLXVII – CLXXII	CXLI
+ Nhắn gửi các vua hậu thế	CLXXIII – CLXXVI	CXLII – CXLIV
+ Tổng cộng	CLXXVII – CLXXVIII	
+ Tác giả văn bia	CLXXIX	CXLV

Các số La Mã chỉ số các đoạn thơ sanskrit của 2 văn bia trên đây, cho thấy:

Phần I gần như hoàn toàn giống nhau, nhiều đoạn giống nhau đến từng chữ.

Các phần còn lại (II, III, IV) có cấu trúc giống nhau, chứng tỏ các tác giả văn bia có bàn bạc, phân công nhau trình bày những chi tiết khác nhau, nhưng lại phối hợp chặt chẽ để thực hiện một nhiệm vụ chung, thống nhất với nhau.

Phần II ở mỗi bia trình bày cơ sở đền chính (Práh Khằn hoặc Tà Prohm) và những chi tiết liên quan đến việc thờ cúng ở các nơi này: các quy định cung ứng, số người được cung ứng, các nguồn và định lượng cung ứng.

Phần III nói về đền thờ thần ở các địa phương, và các công trình công ích, có phân công giữa hai bia, Práh Khằn nói về loại này thì Tà Prohm nói về loại kia.

Cũng như ở phần II, văn bia chỉ rõ mức cung ứng và các nguồn cung ứng cho các cơ sở nơi ở phần III này.

Phần IV là một phần "công thức", cùng với phần I và giống như tất cả các bia khác: kể công tích, dặn dò hậu thế phải tôn trọng, gìn giữ. Cái đặc biệt ở đây mà rất hiếm bia có là ghi rõ tên và chức danh của người viết bia. Điều đó có ý nghĩa gì?

Đối với những đền lớn, chỉ thuần có một mục đích thờ cúng, bia thường được viết dưới danh nghĩa vua hay thừa lệnh vua, nhưng không có tên người viết bia. Nhưng ở đây không chỉ nói về việc thờ cúng mà còn có cả những việc công ích, mức độ chi phí và nguồn của cải đóng góp. Rõ ràng đây là một loại văn bản Nhà nước, cần được công bố rộng rãi, thừa lệnh Đức vua, mà người thực hiện cũng là những đại diện có thẩm quyền. Đó là hai hoàng tử, có lẽ là hoàng thử nhất và nhì của Jayavarman VII.

Đương nhiên, hai bản văn bia được chuẩn bị kĩ, phối hợp với nhau trong khi dự thảo, nhưng không phải là đã được biên soạn cùng một lúc. Cho nên Tà Prohm ở đoạn XXXVI mới ghi niên điểm 1108 s'aka (= 1186), còn Práh Khằn mãi 5 năm sau mới hoàn thành và ở đoạn XXXIV của nó có ghi rõ năm 1113 s'aka (= 1191). Hơn nữa 5 năm sau, Práh Khằn có điều kiện kể thêm những công trình được thực hiện sau Tà Prohm (Neak Pean và đền thờ thần ở các địa phương), hoàn chỉnh và bổ sung những số liệu thống kê.

Bên trên đã nói Tà Prohm và Práh Khằn phân công và phối hợp với nhau để trình bày mỗi bia là một nửa của tổng số những công trình của đất nước, dưới thời Jayavarman VII. Tất nhiên, ở đây chỉ kể những công trình hoàn thành trước năm 1191. Angkor Thom nói chung và Bayon nói riêng được hoàn thành sau đó, vào những năm cuối của đời vua này.

Những công trình và những chỉ định liên quan đến công trình nói trong bia Tà Prohm và Práh Khằn có thể kê lập tóm tắt như sau:

	TÀ PROHM (NĂM 1186)	PRÁH KHẦN (NĂM 1191)
I. Thờ ai?	– Srijayarājachūdāmani (mẹ của Jayavarman VII) – 2 thượng toạ (guru) của vua là Srijayamangalarthadeva và Srijayakirtideva	Sri Dharanindravarman (cha của Jayavarman VII)
II. Các công trình 1. Đền chính 2. Các đền phụ, địa phương 3. Công trình công ích	 Tà Prohm 102 bệnh xá	Práh Khẳn Nêak Pean, 10 đền trung ương (Jayamandapa), 23 đền ở địa phương... 121 nhà nghỉ, trạm giao liên
III. Các thần (tượng thần thờ ở các đền tháp)	619 thần ở khu vực đền, 798 thần ở các bệnh xá	20.400 thần
IV. Nhân sự của đền	18 pháp sư, 1.740 sư, 2.232 người giúp việc...	444 pháp sư, 6.898 người giúp việc...
V. Quy định cung cấp	– Các loại vải và quần áo – Các loại thuốc – Thóc gạo	– Các loại vải và quần áo – Các loại thực phẩm – Thóc gạo
VI. Nguồn cung cấp 1. Số thóc gạo 2. Số làng 3. Số dân	 145.240 kharika tương đương 11.192.000kg nộp cho bệnh xá 3.140 làng + 838 làng 79.365 người + 81.640 người	 400.126 kharika tương đương 40.000.000kg gạo 5.324 làng + 8.176 làng 97.840 người + 208.532 người

Nhưng điều đáng chú ý ở hai bia này, không phải chỉ có thế, chỉ có ở nội dung và sự trình bày, ở cấu trúc văn bia, mà ở chỗ, theo tôi, đây là hai văn bản *tổng kiểm kê và thống kê* nhà nước trên những lĩnh vực cần bàn:

– Các công trình tôn giáo.

– Tổng số các tượng thần.

– Các công trình công ích.

– Mức cung ứng hàng ngày và hằng năm cho các cơ sở tôn giáo và công ích[1].

– Các nguồn và mức đóng góp cho sự cung ứng đó.

– Tổng số làng phải đóng góp.

[1] Xem Yutaka Iwamoto, *On the Numerical Values The Ta Prohm Inscription of Jayavarman VII*, SEA Studies of Japan, 1985/1986

– Nhân sự của các đền và cơ sở công ích.

– Tổng số người của các làng.

Điều gì nói lên đây là những văn bản tổng kiểm kê và thống kê nhà nước? Trước hết đây không phải thuần tuý là những văn bia của một đền và chỉ nói về việc thờ cúng ở ngôi đền đó. Nội dung của nó đã vượt quá xa khuôn khổ của một ngôi đền.

Văn bia Tà Prohm và Práh Khằn cho thấy rõ đặc trưng:

1. Từng phần có sự thống kê chi tiết và có tổng số của phần đó (thóc lúa, số người...); cuối cùng lại có tổng số của tất cả các phần.

2. Một số phần có nêu chi tiết và tổng số, nhưng hai con số không khớp nhau, có nghĩa là người ta không kể ra toàn bộ chi tiết mà chỉ kể những chi tiết cần thiết.

Chẳng hạn Práh Khằn, đoạn LXXIV – LXXVII:

"444 pháp sư.

4.606 người hầu, làm bếp và làm việc khác.

2.298 người hầu nữ, trong đó có 1000 vũ nữ.

47.436 người cúng dâng lễ".

Tổng của phần này phải là 54.784 người, nhưng văn bia ghi tổng của 5.324 làng là 97.840 người.

Tà Prohm cũng có trường hợp như thế, ở các đoạn LXII – LXVII.

3. Ở đây có sự cộng nhầm không, thì chắc chắn là không, vì cuối bia Práh Khằn có ghi một cách chính xác tổng số người của cả hai phần. Sự tổng kiểm kê và thống kê toàn bộ còn cho thấy rõ khi văn bia chỉ kể ra những chi tiết quan trọng còn khi đến con số cuối cùng thì nói rõ "*tổng số là*" "*kể cả*"... có phải là tổng số bao gồm toàn bộ thành phần, kể cả những thành phần phụ không được nói một cách chi tiết.

Văn bia cho biết rất nhiều chi tiết tỉ mỉ. Ví như một năm có mấy lễ hội lớn (phải làm lễ) một tháng có mấy ngày lễ; mức cung ứng phải nộp bao nhiêu dầu vừng, đậu, sáp, mật... quần áo giầy dép bao nhiêu đôi, loại gì; nhân sự đền có bao nhiêu người, thành phần ra sao; số tượng thần có bao nhiêu, đặt ở đâu?...

Tuy nhiên, ở đây không thể quan tâm tới tất cả các chi tiết đó mà chỉ tập trung vào những điểm sau:

1. Phạm vi của vương quốc

Tà Prohm nói về việc thiết lập 102 bệnh xá trên khắp vương quốc, còn Práh Khằn nói về việc lập các trạm lưu trú (*dharmasala*, ngày nay gọi tắt là *sala*), trên các

trục đường lớn. Có tất cả 121 trạm như thế, có "nhà với bếp lửa" cho khách dừng chân nghỉ lại, trên đường hành hương hoặc di chuyển vì một công việc gì đó[1].

Dĩ nhiên, kinh đô là trung tâm của mọi mặt đời sống, nên ở ngay kinh đô cũng có một số bệnh xá và trạm lưu trú này. Vùng bắc và đông bắc Tonle Sap là vùng quần cư quan trọng nhất sau kinh đô, cũng thấy nhiều dấu tích của các công trình công ích.

Về các bệnh xá, người ta phát hiện được 16 địa điểm có bi kí bệnh xá và 17 địa điểm có dấu tích kiến trúc giống như tìm thấy bia. Như vậy là người ta đoán biết được chừng 33 nơi trên tổng số 102 xưa kia đã được lập bệnh xá. Nơi xa nhất được biết hiện nay là Say Phong, cách Viêng Chăn (Lào) khoảng 30km về phía đông nam[2].

Về các trạm nghỉ thì bia Práh Khằn cho biết rõ hơn:

"Đoạn CXXII: trên đường từ Yas'odharapura (tức Angkor đến kinh đô Champa có 57 trạm.

CXXIII: Từ kinh đô (Angkor đến Vimay (Pimai, phía tây Cò Rạt) có 17 trạm. Từ kinh đô đến Jayavati, đến Jayasimhavati đến (CXXIV) Jayaviravati, đến Jayarajagiri, rồi đến Sri Suvirapuri, có tất cả 14 trạm. Có 1 trạm ở Sri Suryaparvata (CXXV).

CXXVI – có một trạm ở Sri Vijayadityapura, một nữa ở Kalyànásiddhika. Tổng cộng là 121 (trạm nghỉ)".

Hiện nay chưa đủ cứ liệu thăm dò để có thể vẽ lại một cách chính xác các tuyến đường bộ là trục giao thông chính thời Jayavarman VII. Các địa danh trên đây, phần lớn chưa được xác định. Có hai đường đã biết là từ kinh đô đi Pimai và từ Angkor đi Champa. Tuy là ngắn ngủi chỉ có hai năm, nhưng chính lúc này, Champa đang bị chia đôi, biến thành "tỉnh" của vương quốc Campuchia.

Đường đi Champa có một đoạn trùng với đường từ Angkor đến sông Mê Kông, dọc theo bờ đông – bắc Tonle Sap, đi qua vùng đông dân của vương quốc.

Ngươi ta co thể phỏng đoan về 2 tuyen đương khac: một đi tư kinh đo về phía tây – nam đến Battambang và một nữa từ điểm rẽ trên bờ sông Mê Kông ngược lên phía bắc đến Viêng Chăn. Nhưng hiện nay không có tài liệu nào cho biết về những con đường này.

Frédéric thì khẳng định ít nhất có 7 tuyến đường bộ: 1. Từ Angkor đi Kompong Thom; 2. Đi Práh Khằn ở Kompong Svay; 3. Beng Melia đi Vat Phu qua Koh Ker; 4. Beng Mealia đến Tonle Sap; 5. Angkor đi Phimai (Khorat); 6. Angkor đi Banteay Chmar; 7. Angkor đến Tonle Sap.

---

[1] L. Finot, *Dharmacalas au Cambodge*, BE. XXV

[2] G. Coedes, *Les hopitaux de Jayavarman VIII*, BE. XL

Nhiều nơi còn vết nền đường lát đá laterite trên nền đê cao 2 – 6m, rộng 10 – 20m[1]. Một số đường này đã trùng với những con đường kể trên; một số đường khác rất có thể là nhánh rẽ trên những tuyến đường dài.

2. Tổ chức vương quốc

Trên lãnh thổ thuộc quyền cai quản của mình, nhà vua lập các *tỉnh*. Tỉnh là cách gọi của Chu Đạt Quan. Theo ông thì có 90 tỉnh. Thời Angkor, đơn vị hành chính lớn nhất được gọi là *quận*, tạm dịch từ *visaya* của văn bia. Ở mỗi địa phương này, vua Jayavarman VII cho lập một đền thờ, có đặt tượng thần ở đó.

Práh Khằn đoạn CXV đến CXX kể tên 23 đền, cũng gọi theo tên "quận" mà ta có thể đoán biết một số địa danh: Sri Jayaràjadhàni, Sri Jayantanagari, Jayasimhavati, Sri Jayaviravati, Lavodayapura, Svarnapura, Sambùkapattana, Jayaràjapuri, Sri Jayasimhapuri, Sri Jayavajrapuri, Sri Jayastambhapuri, Sri Jayaràjagiri, Sri Jayavirapuri, Sri Iayavajravati, Sri Jayakirtipuri, Sri Jayaksemapuri, Sri Vijayadipuri, Sri Yajasimhagrarna, Madhyamagràmaka, Samarendràma, Sri Jayapuri, Viharottaraka, Pùrvàvàsa.

Tất cả có 23 địa danh. Hầu hết chưa định được vị trí, trừ một số nơi, theo phỏng đoán của G. Coedès (6) (BEFEO XLI, p.296) thì được biết: Lavodayapura = Lavo Lopburi; Svarnapura = (thành phố Vàng) = Supàn – Kanburi; Jayarajapuri = Ratburi; Sri Jayasimhapuri = Mương Sing; Sri Jayavajrapuri = Petchaburi; Sambùkapattana cùng với 5 địa danh kể trên đều nằm trên đồng bằng Mê Nam[2].

Nhưng rồi đoạn CLIX lại đưa ra một tổng số là 25 "tỉnh". Vậy thì có 23, 25 hay 90 tỉnh? Tất nhiên, theo tôi có thể tin vào con số 25 hơn cả. Văn bia kể một cách chắc chắn những vùng mà quốc vương nắm được, đặt được sự cai trị và lập đền thờ thần và Phật trong hệ thống thờ cúng của mình. Còn trong khi nói chuyện với người nước ngoài, người ta có thể kể cả những vùng phụ thuộc nhưng phụ thuộc không chặt chẽ.

Dưới quận hay *tỉnh* là *làng*, gọi theo sanskrit là *grama* hay theo Khơme cổ là *sruk*. Tổng số làng đã được ghi vào bia. Tà Prohm kể ở phần I có 3.140 làng, ở phần II có 838, tức là tất cả có 3.978. Práh Khằn kể ở phần I có 5.324 làng, phần II có 8.176 và cho biết tổng số là 13.500 làng. Tổng số của cả 2 bia là 17.478 làng.

Con số này hoàn toàn đáng tin cậy vì là những làng phải nộp nghĩa vụ cho nhà nước và cho đền.

---

[1] L. Prédéric, *La vie quotidienne dans la péninsule indochinoise à l'époque d'Angkor Hachete 1981*, IV, q. 140.

[2] Nhưng Claude Jacques phát hiện được gần đây, một bia viết chữ Môn và Sanskrit, cho biết một thành phố, Sambukapura, ở Cò Rạt. Vậy có thể là đây chăng? (Xem *The Khmer in Thailand*, France Thai Symp – 1988).

3. Một cuộc tổng điều tra dân số?

Cả hai bia đều kể chi tiết nhân sự của đền, số người phải cung ứng làm lễ, nhân sự của bệnh xá... lại đưa ra một tổng số bao gồm toàn bộ những người không được kể chi tiết, nhấn mạnh kể cả những người gốc nước ngoài: Tà Prohm, LXVII: "Tổng cộng 79.365 người, kể cả người Miến Điện và Chàm...".

"CXIX: 838 làng và 81.640 người, cả đàn ông và đàn bà có nhiệm vụ phục vụ (cung ứng) cho các bệnh xá đó" Práh Khằn CLXXVII: "Trong các công trình đó, đàn ông và đàn bà, kể cả Càmpa (Chăm), Yavana (Việt), Pukam (Pagan – Miến Điện), Rvăn (Rvăn = Môn hay Pegu), là 306.372 người...".

Điều chắc chắn là hai bia này thống kê tất cả mọi người sống ở đền, từ các tăng lữ cao cấp như hoà thượng – pháp sư *(adhyapaka)*, đến những người phục vụ và cung ứng, kể cả những nông dân phải đóng góp nghĩa vụ.

Những người này được chia ra theo làng phục vụ theo hai khu vực nói trên. Cộng cả hai khu vực lại ta có tổng số 467.377 người. Có thể nói ở đây không kể vua và hoàng gia, trong đó đã bao gồm những quan chức chủ yếu.

Nói gì ngoài con số này chỉ là suy đoán. Nhưng vì sao văn bia lại phải đưa ra một con số, kết quả của tổng kiểm kê có quy mô toàn vương quốc và vượt quá quy mô của một ngôi đền?

Trong tổng số, có kể cả những người Chăm, Việt, Miến, Rmăn – Pegu, có thể hiểu văn bia coi những nước này là chư hầu, phụ thuộc không? Chắc chắn là không, mặc dù bia Práh Khằn đoạn CLXVI có nói "các vua Java, Việt và 2 vua Champa hằng ngày sùng kính dâng nước tắm gội (cho thần)". Không có cơ sở nào để nói về ảnh hưởng của Campuchia đối với Đại Việt, Java, Pagan và Pegu (Miến Điện).

Champa bị chia hai, phụ thuộc Campuchia trong 2 năm (1190 – 1192), chắc là chưa kịp kiểm kê số làng và số người theo yêu cầu của Jayavarman VII. Cũng không có tài liệu nào cho biết về việc Champa đã đi vào hệ thống đóng góp nghĩa vụ theo làng cho quốc vương Campuchia và cho đền.

Cho nên những người nước ngoài kể ở đây chỉ là những tù binh, bị bắt làm nô lệ, những nô lệ mua vào và có cả một số lính mộ[1].

Bấy giờ ở kinh đô đã có một số lái buôn Hoa Kiều, gọi là "Đường nhân" (Chu Đạt Quan), nhưng xem ra họ không nằm trong danh sách này.

Quyền lực của quốc vương Campuchia ở cuối thế kỉ XII tuy rộng, nhưng ngoài địa bàn của người Khơme, ở xung quanh Tonle Sap, vùng phụ thuộc chủ yếu là trung và hạ lưu sông Mê Nam, bình nguyên Cò Rạt ngược lên đến thượng lưu sông

---

[1] Lương Ninh, *Các nước Đông Nam Á – Lịch sử Trung đại II*. Nxb Đại học và THCN – 1984

Mê Kông. Ở đó, người Môn và những cư dân nói tiếng Môn – Khơme sống còn tương đối thưa thớt.

Con số thống kê là toàn bộ nhân lực mà nhà nước quản lí và có thể huy động được, không trừ một ai.

Nếu tính toàn bộ nhân khẩu, tức gồm cả trẻ em, con số đó có thể tăng lên gấp đôi, khoảng 1 triệu. Hoặc nếu tính riêng số nhân khẩu Campuchia đích thực thì ít nhất cũng bằng nửa tổng số nhân khẩu của Mahanokor, tức là bằng khoảng 50 vạn người.

Con số 50 vạn nhân khẩu có chút nào hợp lí không?

Theo ghi chép năm 1863 của Doudart de Lagrée, viên quan cai trị Pháp đầu tiên ở Campuchia (xem M.A.B. de Villemereuil, 1883)[1], nước này có 560.000 nhân khẩu, trong đó 90.000 có thể chịu nghĩa vụ lao dịch (tức đàn ông từ 18 – 60 tuổi).

Theo sách "Cambodge" của Bộ Thông tin Chính phủ Hoàng gia Campuchia (Phnôm Pênh, 1962), năm 1874, một cuộc điều tra dân số chính thức cho biết, trừ ngoại kiều, có 834.738 người dân.

Còn theo thống kê chính thức của chính phủ Bảo hộ Pháp, năm 1914, Campuchia có 1.300.000 dân, cộng với 300.000 người thuộc các sắc tộc khác[2].

Vậy thì con số khoảng 50 vạn nhân khẩu ở cuối thế kỉ XII không phải là không có cơ sở. Nó không ít nếu so sánh trong lịch sử phát triển dân số, nhưng là quá ít đối với khối lượng công trình mà các vua chúa đã tiến hành xây dựng.

Con số 467.337 người là những người phải chịu nghĩa vụ, kể cả nam và nữ. Những người có thể lao động trực tiếp, tức là nam giới (tuổi từ 18 đến 60) nếu như chiếm một nửa thì bằng 233.668 người, gấp 2,5 lần số người có thể chịu nghĩa vụ ở cuối thế kỉ XIX, dưới thời Pháp thuộc.

Dù sao, không thể coi văn bia Tà Prohm và Práh Khăn là những văn bia đơn thuần gắn với việc thờ cúng ở hai đền. Và hơn nữa nội dung hàm súc của nó còn chứa đựng những điều lí thú chưa nói hết được.

(Nghiên cứu Đông Nam Á, số 2 – 1984)

---

[1] M.A.B de Villemereuil, *Les Explorations et Missions de D. de Lagrée*, tr.101 – 103, Paris, 1883.

[2] *Atlas statistique de l'Indochine*, Hanoi, 1914 – Graphique N°2.

VĂN HOÁ VIỆT NAM VÀ GIAO LƯU VĂN HOÁ Á CHÂU

Mới cách đây vài chục năm, không chỉ riêng gì các nước châu Á là nơi có nền văn hoá lâu đời và nền kinh tế lạc hậu, mà toàn thế giới, đều bị "sốc" bởi kĩ thuật tiên tiến của các nước Âu, Mỹ và bị tràn ngập bởi nền văn hoá Âu, Mỹ: nhạc Jazz, chiếc quần Jean và tốc độ quay cuồng của phim ảnh. Nước Nhật hẳn là đã đi đầu cho thấy nếu đánh mất bản sắc văn hoá của mình, sẽ không thể tiếp thu sáng tạo và đua tranh có hiệu quả trong cuộc phát triển kĩ thuật mới.

Cựu Thủ tướng Nhật Kiichi Miyazawa từng phát biểu: "Các dân tộc châu Á không được để mất nền văn hoá truyền thống của mình trong những biến động to lớn về kinh tế – xã hội"[1].

Cựu Thủ tướng Xingapo Lee Kuan Yew cũng đã nói: "Người ta không thể ngăn chặn hay hạn chế giao lưu văn hoá, nhưng người ta cũng không thể từ bỏ nền văn hoá truyền thống của mình vì đó là nguy cơ thực sự của tình trạng phi văn hoá, vì nếu đánh mất những giá trị cơ bản của mình thì cũng không thể tiếp nhận tinh hoa của các nền văn hoá khác"[2].

Mỗi nước, mỗi dân tộc ngày càng thấy cần tìm lại chính mình trước khi đổi mới bản thân mình. Nói cách khác là tìm câu trả lời "Ta là ai? Ta đang ở đâu và sẽ đi đến đâu?".

Trong đà đó, một số người tỏ ra lo lắng trước tình hình.

Arifin Bey, giáo sư Đại học Kanda (Inđônêxia) nhận xét: "Châu Á bây giờ là khoảng chân không về mặt chính trị và nhất là về văn hoá"[3].

Chua Beng Huat, giáo sư Đại học Quốc gia Xingapo thì đặt câu hỏi: "Linh hồn Á châu là gì? Thật khó mà nói đó là Khổng giáo, Hồi giáo, Phật giáo, Hinđu giáo hay Kitô giáo"[4].

[1, 2, 3, 4] Theo *The Christian Setence Monitor*

Nhưng cũng chính trong tình hình này, các nước châu Á cảm thấy gần gũi nhau, xích lại gần nhau, tìm và xác định một giá trị của mình, cho mình, thậm chí cho chung nhau trong sự chuẩn bị đón đợi, thích ứng với khung cảnh vòng cung thịnh vượng Thái Bình Dương trong tương lai có thể là không xa lắm.

Cho nên Arifin Bey, Chua Beng Huat ở các đại học Inđônêxia, Xingapo, Choe Chung Hu, giáo sư Đại học Seoul, đều nói tới sự tương đồng, khả năng định hình đặc tính văn hoá Á châu, một nền văn hoá mang nét Á châu, của châu Á, cho châu Á.

Điều đó nên hay không nên như thế nào, còn phải đợi xem, song mỗi nước, trong đà đi lên của mình, đều ra sức gìn giữ, phát huy bản sắc văn hoá của mình.

Thực chất của vấn đề là mỗi dân tộc đều tìm trong các giá trị tinh thần truyền thống của mình, đâu là điểm mạnh, nét tốt để vận dụng, phát huy và đâu là điểm yếu, cái dở để tránh hay để khắc phục trong cuộc sống và sản xuất hiện tại.

Ở nước ta, đặc sắc văn hoá Việt Nam đã được nói tới từ Trần Hưng Đạo, Nguyễn Trãi, đến các nhà yêu nước tiền bối như Phan Bội Châu, Phan Chu Trinh...

Các nhà nghiên cứu thế hệ trước như Đào Duy Anh, Trần Trọng Kim... đã thử nêu ý kiến của mình về đặc sắc văn hoá Việt và đặc tính người Việt. Có nhiều ý kiến khen chê mà chê nhiều hơn khen, rồi cũng có những điểm, có ý kiến đồng tình.

Nói và suy nghĩ từ đã lâu, nhưng vài thập kỉ gần đây, những kinh nghiệm thành công của Nhật Bản, Hàn Quốc... phát triển trong sự giữ vững và nâng cao văn hoá dân tộc của những nước cùng trong "thế giới Hán hoá" có lẽ đã có ý nghĩa thúc đẩy mạnh hơn việc chúng ta nghiên cứu tìm hiểu kinh nghiệm của họ và tự hiểu mình.

Hiện nay, văn hoá Việt Nam đang là chủ đề quan tâm của hai chương trình khoa học và công nghệ cấp Nhà nước: Chương trình KX – 06 (Văn hoá – động lực phát triển của xã hội Việt Nam) và Chương trình KX – 07 (Con người Việt Nam – mục tiêu và động lực của sự phát triển kinh tế – xã hội").

Những chương trình khoa học – công nghệ đó đã bao gồm những nội dung hết sức rộng lớn. Nhưng không chỉ có thế, mà còn có rất nhiều công trình riêng biệt của các học giả ở trong nước và nước ngoài.

Tôi không dám và không thể làm nổi việc "điểm báo", "điểm công trình" về văn hoá ở đây. Nhưng trình bày tóm gọn những điều đó để nói lên tâm trạng bị ngợp trước những công trình, những vấn đề, những ý kiến đã nêu trên.

Trước sự phong phú và hết sức đa dạng của văn hoá truyền thống, của tính cách. Trước đây, mọi người vui vẻ tán đồng nhận xét có tính khái quát cao là nổi bật và xuyên suốt mọi giá trị, mọi truyền thống là tinh thần yêu nước của người Việt Nam. Điều đó cho thấy dĩ nhiên nhận xét đó là chính xác, nhưng nếu như

khái quát hoá cao quá thì cũng khó mà phù hợp, mà đúng trong lĩnh vực hoạt động, mọi thời gian khác nhau.

Các nhà nghiên cứu chuyển sang quan tâm nhiều hơn đến tính cách con người và văn hoá, hình thành trong quan hệ cá nhân và cộng đồng, đặc biệt là cộng đồng làng xã, đã tồn tại một cách bền vững trong xã hội Việt Nam. Sự quan tâm đáng kể được dùng một cách hợp lí cho mối quan hệ và ảnh hưởng của các hệ tư tưởng. Ở nước ta, đặc biệt là Nho giáo.

Nho giáo đi vào mọi hành vi tâm lí, đạo đức và ứng xử nên dường như bất cứ hành vi nào của con người, cũng có thể nhìn thấy đó là ảnh hưởng của Nho giáo. Một hành vi xuất hay xử, một thái độ kiên quyết giữ kỉ cương hay một thái độ rộng bụng nhu hoà, cũng đều là Nho giáo. Rồi còn có cả Phật, Lão đan xen. Một thái độ, một hành vi hình như phản ánh tất cả các hệ tư tưởng đó, hoặc có thể không thuộc hệ triết lí nào cả. Nhiều khi không hiểu thế nào là đúng, sai, thật giả. Như vậy là có quá nhiều sự việc đan xen rắc rối. Người nghiên cứu văn hoá truyền thống dễ bị ngợp, dễ có cảm tưởng cái gì cũng đã được nói tới rồi, cái gì cũng có thể khẳng định, nhưng lại cũng có thể có ý kiến ngược lại. Rõ ràng là một công việc phức tạp, khó khăn. Nhưng văn hoá của nước mình, dân tộc mình mà không nghiên cứu thì ai làm. Có điều chắc chắn đó không phải là của một người, một lúc. Phải quan niệm mỗi người góp một khía cạnh trên chỗ đứng nghề chuyên môn của mình. Làm đời này rồi có thể, thế hệ sau sẽ tu chỉnh và phát triển. Chúng tôi không quan niệm một người nào hoặc một nhóm nào nói một lần là xong. Nghiên cứu khoa học là mỗi người góp một viên gạch, không phải chất đống lộn xộn mà xếp thứ tự, để rồi xem có bao nhiêu gạch mới thấy có thể xây toà nhà to nhỏ, hình dáng thế nào.

Dân tộc nào cũng đều tự hiểu mình, đều tự đề cao những giá trị tinh thần cần hướng tới, những điểm yếu kém cần khắc phục. Nhưng có cần hay không phải đúc kết bản sắc văn hoá, đặc tính của mình. Dường như cũng có ít quốc gia, dân tộc làm việc này. Nếu Lỗ Tấn có viết *AQ chính truyện*, thì ta hiểu rằng AQ cũng chỉ là một mặt, một thời của tính cách Trung Quốc mà nhà văn muốn nói lên.

Tuy nhiên, ta lại thấy người Anh đã đúc kết tính cách hay đặc tính thành giáo khoa.

Trong một số sách giáo khoa ta thấy có bài "Tính cách của dân Anh" (Characteristic of British people). Bài này mở đầu bằng câu "Không thể nào khái quát hoá tính cách dân British, bởi vì anh British được tạo thành bởi 4 bộ tộc (hay dân tộc): Anh (English), Scốt (Scottish), Airơ (Irish) và Uel (Welsh). Tuy nhiên có thể nào tính cách dân British là kín (reserved). Dân thành thị kín hơn thôn quê. Họ chỉ quan tâm đến công việc làm ăn riêng của mình và không muốn dính líu vào những việc xảy ra bên ngoài việc ngẫu nhiên (casaul)".

Về văn minh Việt Nam, Hoàng Xuân Hãn nói tới tinh thần dung hợp tôn giáo của người Việt Nam.

Trần Đình Hượu phải chăng muốn nói tới tính cách, đặc tính Việt Nam (hay của người Việt) khi ông viết: *"Tinh thần chung của văn hoá Việt Nam là thiết thực, linh hoạt, dung hoà.* Không có khát vọng để hướng đến những sáng tạo lớn và nhạy cảm, tinh nhanh khôn khéo gỡ các khó khăn, tìm được sự bình ổn. Những cái vừa nói là cái đã lắng đọng, đã ổn định, chắc chắn là kết quả của sự dung hợp của cái vốn có, của văn hoá Phật giáo, văn hoá Nho giáo, cái được dân tộc sàng lọc, tinh luyện để thành bản sắc của mình" (*"Đến hiện tại từ truyền thống"* ấn phẩm của Chương trình KX – 07, Hà Nội 1994, tr.160 – 161).

Từ những ý kiến và thực tế đó, một số câu hỏi đặt ra cho chúng tôi và chúng tôi trộm nghĩ, cũng là những vấn đề mà chúng tôi muốn hướng tới các vị, các bạn, đồng nghiệp, những người làm công tác và hỗ trợ chúng tôi trong việc theo đuổi nghiên cứu tìm tòi vấn đề văn hoá Việt Nam và giao lưu văn hoá Á châu:

1. Có hay không có một nền văn hoá, văn minh Việt Nam, từ cội nguồn, xuất phát từ những điều kiện sinh thái cụ thể, những con người và những điều kiện sống cụ thể? Những cái đó có trước và vẫn tồn tại trước khi có sự du nhập của các tư tưởng và văn hoá từ bên ngoài vào, là nền tảng và hơn nữa là bộ máy sàng lọc để tiếp thu cái gì và tiếp thu như thế nào, các tư tưởng và văn hoá từ bên ngoài. Nếu có thì văn hoá đó gồm có những yếu tố gì và biểu hiện như thế nào?

Điều này hẳn là không đơn giản, khi ta muốn tước đi cái vỏ ấy để thấy – cái ruột nhất là khi ruột và vỏ đã dính quyện vào nhau.

Tôi xin mạn phép nêu lên một ví dụ:

Cư dân nông nghiệp thực hành lễ nghi nông nghiệp luôn luôn mang nội dung cầu phồn thực. Lễ cầu phồn thực lại thấm đượm tính chất tình dục, trong đó, hình tượng các cơ quan sinh dục có vai trò quan trọng[1].

Chính người Việt một lúc nào đó cũng có ngẫu tượng sinh thực khí để thờ[2], nhưng cũng như nhiều dân tộc Đông Nam Á khác, họ làm bánh gạo hình sinh thực khí để thờ cúng rồi ăn. Trải qua năm tháng, cái bánh gạo hình đòn vẫn còn lại trong hình dáng bánh Tày, bánh Tét ở những nhóm cư dân còn giữ phong tục cổ ở Việt Nam.

Từ một lúc nào đó, ở Trung Hoa có tục gói bánh gạo nếp, khá nhỏ, chỉ vừa 1 – 2 miếng cắn, cũng gọi là "chưng" nhưng gắn với sự tích về Khuất Nguyên (340 – 278 tr.CN) nhà thơ lớn người nước Sở, trẫm mình xuống sông Mịch La, dân thương nhớ ông, làm bánh gạo, gói và luộc chín, cúng rồi thả xuống sông, khấn cầu bánh là thịt của ông, thay mồi cho cá. Cá hãy đến ăn bánh và để ông yên nghỉ.

---

[1] Ch. Hainchelin: Les origines de la religion: 132 Pari, 1955.

[2] Ngẫu tượng Linga Yoni bằng đất nung trong di chỉ Gò Mả Đống thời đại đồng.

Ở Malaixia ta gặp một bản sao giống hệt, chưa rõ có từ lúc nào. Người dân làm bánh cúng, thả xuống sông cũng kể theo sự tích Khuất Nguyên và cũng gọi là "chưng". Liệu có phải ở Malaixia có một tỉ lệ đáng kể người Hoa và họ đã học lại một tục lệ từ quê cha đất tổ?

Ở người Việt, từ một lúc nào, chiếc bánh hình sinh thực khí, Linga và Yoni, bánh tét, bánh nếp... đã được thay bằng bánh chưng, bánh dày theo sự tích Lang Liêu, con vua Hùng Vương thứ 18.

Bánh đã thay đổi hình dáng, nhưng quan trọng hơn là được mang ý nghĩa mới, mang tính dân tộc khác với người nước Sở, và mang vẻ thanh nhã hơn, chứ ai lại trần tục như hình dạng cần phải đem giấu kín.

Sự phát hiện bánh chưng, bánh dày không tách rời ảnh hưởng của người Trung Quốc, của cả Nho giáo, nhưng xuất hiện vào lúc người Việt phải tự khẳng định mình chống lại sự đồng hoá, nên bánh mang ý nghĩa tộc người rõ nét.

Tục truyền bánh chưng được coi là món ăn ngon nhất, hơn các món ăn sơn hào hải vị. Theo cách nghĩ của chúng ta ngày nay thật đáng nghi ngờ bánh chưng, bánh dày là món ngon nhất, nhưng chắc chắn là có ý nghĩa nhất. Món ăn cũng làm ta phải nghĩ: ăn có thể không cần ngon lắm nhưng cần có ý nghĩa.

Bánh chưng và bánh dày được áp dụng trong bộ phận người Việt bị áp đặt ách đô hộ của Trung Quốc và văn hoá Trung Quốc, nhưng bộ phận này đã tìm cách thoát khỏi sự đồng hoá văn hoá theo cách của mình. Bộ phận còn lại vẫn giữ bánh tày và bánh tét theo truyền thống của mình của dân trồng lúa nước ở phương Nam. Không chịu ảnh hưởng trực tiếp của Trung Quốc, người Khơme (Campuchia) và nhiều dân tộc Đông Nam Á khác, vẫn làm bánh hình sinh thực khí nam nữ trong các ngày lễ có liên quan tới lễ nghi nông nghiệp (Pchum bel chẳng hạn).

Nhưng, là cư dân nông nghiệp, người Việt Nam không bỏ lễ nghi nông nghiệp, không bỏ các lễ cầu phồn thực. Ngày nay vẫn còn ghi được ít nhất 8 làng (hay xã) ở Vĩnh Phú, Hà Bắc, Hà Tây[1] còn bóng dáng lễ hội phồn thực, ở đây người ta cũng làm vật (mo cau, khúc gỗ) bánh, hình sinh thực khí tượng trưng nam nữ (bánh cuốn, bánh dày) để làm lễ.

Ở đây, dường như Nho giáo chỉ còn là lớp vỏ bao trùm cả xã hội, nhưng ẩn bên dưới vẫn là phong tục cổ truyền. Phong tục phản ánh một cách chân thực tình cảm và tư duy của con người. Đó là mong muốn sự phồn thực (may mắn, được mùa), lại được thể hiện một cách thiết thực, thậm chí hơi "thực dụng", nhưng lại kín đáo, tế nhị, vui trong lễ hội (chứ không phải bất cứ lúc nào) và hoà trong cộng đồng, cộng đồng cụ thể là làng xã.

---

[1] Trần Từ, *Từ một vai trò diễn trong lễ hội làng*, Văn hoá nghệ thuật, số 3 – 4/1994.
Cũng xem: Nguyễn Vinh Phúc, *Hội cầu phồn thực*, Kiến thức ngày nay 130: 74 – 76.

Tôi muốn nhấn mạnh tính chất kín đáo, tế nhị và hoà trộn cộng đồng của quan hệ ứng xử.

Đây là một ví dụ thuần tuý mang tính chất ví dụ, để làm rõ hơn vấn đề mà chúng tôi nêu lên: có thể hay không có thể tìm đặc trưng Việt trong văn hoá Việt và giao lưu văn hoá Á châu?

2. Cũng từ ví dụ về bánh chưng, bánh tày và bánh tét, người ta có thể thấy có những tầng, vùng văn hoá và có văn hoá tộc người (sắc tộc).

Chúng tôi thiết nghĩ, nói văn hoá Việt Nam, dĩ nhiên trong đó văn hoá Việt giữ vai trò chủ yếu, rất quan trọng, nhưng có hay không có văn hoá Việt Nam, và được thể hiểu như thế nào văn hoá Việt Nam, của một quốc gia, một dân tộc đa dân tộc?

Nói văn hoá Việt Nam mà chỉ nói văn hoá Việt, rõ ràng là không ổn nhưng nói như thế nào, biểu hiện như thế nào tính đa dạng và phong phú của văn hoá Việt Nam, có vị trí chủ yếu có ý nghĩa chi phối của văn hoá Việt?

Phan Huy Lê cũng đã nêu vấn đề này trong hội thảo về "Con người Việt Nam trong công cuộc đổi mới" (Bên cạnh cái chung của cả cộng đồng dân tộc, cần lưu ý cả tính đa dạng phản ánh cái riêng...)[1].

3. Sự đa dạng của một nền văn hoá và sự đa dạng của văn hoá của những tộc người trong dân tộc hẳn là đã cho thấy tác dụng của quan hệ giao lưu văn hoá qua những thời kì lịch sử khác nhau và với những nền văn hoá khác nhau.

Ở những thời kì xa xôi, có quan hệ trực tiếp với văn hoá truyền thống, gần gũi nước ta, chúng ta đã từng được biết một "thế giới Hán hoá", một thế giới "Ấn Độ hoá".

Nhưng rồi mỗi nước trong hai thế giới đó, đều có con đường đi riêng của mình.

Tại sao số phận lại dẫn tới con đường đi riêng của mỗi dân tộc? Liệu mỗi nước có thể có gì chung? Có gì giống nhau và khác nhau, để từ đó, có thể có kinh nghiệm gì cho ta học hỏi?.

Ngay chỉ riêng nước ta, chỉ có ảnh hưởng Trung Quốc hay Ấn Độ? Hay cả hai? Đan xen và phủ định nhau đến mức nào? Nguyên uỷ làm sao?

Chúng tôi mong rằng hôm nay và cả sau này, trong tương lai gần, sẽ được các vị, các bạn đồng nghiệp cho thêm lời giải đáp cho những câu hỏi, những vấn đề, mà chúng tôi mong hướng tới tìm hiểu và cả những ý kiến khác, với cách suy nghĩ, đặt vấn đề của chúng tôi.

(Nghiên cứu Đông Nam Á, số 3 – 1995)

---

[1] Phan Huy Lê, *Vài suy nghĩ và thể nghiệm về mặt phương pháp luận khi nghiên cứu vấn đề truyền thống và hiện đại*, Ấn phẩm của chương trình KX – 07, tr.23, Hà Nội 1993.

PHẤN ĐẤU RÚT NGẮN KHOẢNG CÁCH CỦA ĐÔNG PHƯƠNG HỌC THẾ GIỚI VÀ VIỆT NAM

Đông Phương học đi liền với bước chân của chủ nghĩa thực dân nhưng hẳn là không nên gán cho nó chỉ có động cơ xấu, mà chính quyền thực dân cần hiểu kĩ dân bản địa để định chính sách cai trị cho thích hợp. Thực thi nghiên cứu tuy có một số ít quan chức hành chính và quân sự, nhưng chủ yếu là học giả. Những người này có nỗi đam mê thực sự với vùng đất mới, nỗi đam mê trong sự phát hiện, sáng tạo, tìm tòi, giải thích về lịch sử và những nền văn hoá mới. Đông phương học tự do đã ra đời và đã đạt được những thành tích vĩ đại cho loài người.

20 năm cuối thế kỉ XVIII, khi mới chiếm được Ấn Độ và một vài vùng khác ở châu Á, một số cơ quan nghiên cứu Đông Phương học và một số hoạt động nghiên cứu đầu tiên đã xuất hiện: Hội châu Á ở Bengal của Anh (Asiatic Society of Bengal) (1784), Trường Ngôn ngữ phương Đông của Pháp (Ecole de Langues orientales) (1795)...

Bước sang thế kỉ XIX, bắt đầu có sự chuẩn bị rất bài bản cho sự phát triển lâu dài và vững chắc của Đông phương học với sự tập hợp các học giả trong các tổ chức nghiên cứu và trong định hướng nghiên cứu, trong La Societe Asiatique của Pháp (1821), thời gian đầu do nhà Ấn Độ học và Iran học rất nổi tiếng Sylvain Levi làm chủ tịch và nhà Hán học Paul Pelliot làm Phó Chủ tịch; The Royal Asiatic Society của Anh (1823).

Năm 1824, Archaeological Survey do John Marshall lãnh đạo công bố lần đầu về văn hoá Mohendjo – Daro – Harappa ở thượng lưu sông Indus (Ấn Độ bấy giờ).

Năm 1824, James Prinsep giải mã được chữ Brahmi và lần đầu tiên người ta đọc được chữ khắc trên các cột Ashoka, mở cửa đi vào Ấn Độ học.

Cuối thế kỉ XIX, chính quyền và các nhà khoa học Pháp chuẩn bị lập Hội Nghiên cứu Đông Dương (Societe des Etudes Indochinoises) có tính chất Hội, và Học viện Nghiên cứu Viễn Đông (Ecole francaise d' Extrême Orient (EFEO) mà ta quen gọi là Trường Viễn Đông bác cổ, cơ quan nhà nước có nhiệm vụ nghiên cứu và đào tạo chuyên viên nghiên cứu, chuẩn bị ra tạp chí của Viện (BEFEO).

Cho nên đến thế kỉ XX, ngay từ đầu đã là sự nở rộ cả chiều rộng lẫn chiều sâu nghiên cứu, đã xuất hiện những công trình và những tác giả có ý nghĩa mở đầu đặt nền móng lâu dài:

Năm 1901, BEFEO ra số đầu.

Năm 1902, xuất bản cuốn *Deux Itineraires* do P. Pelliot dịch, giới thiệu và giải thích, *Hai Lộ trình* của hoà thượng Nghĩa Tĩnh đi từ Trung Quốc đến Ấn Độ bằng đường bộ và trở về, đến nhiều nơi và hải đảo trên Biển Đông (671 – 695), để lại đời sau tập ghi chép *Nam hải kí quy nội pháp truyền.*

Từ đây, P. Pelliot đã mở đầu cho ngành Hán học của Pháp, trước khi lập Trung tâm Hán học của Pháp ở Bắc Kinh, và cả Mông Cổ học. Tác giả này, học giả lớn này đáng được nhắc lại đôi điều:

Sinh 1878 – mất 1945, 22 tuổi tốt nghiệp trường Ngôn ngữ phương Đông, đến nhận công tác ở Hà Nội (EFEO) năm 1900, giảng dạy Hán văn ở đây; dịch, biên soạn cuốn sách giới thiệu Lộ trình của Nghĩa Tĩnh, xuất bản năm 1902 dưới nhan đề *Deux Itinéraires de Chide en Inde à la fin du VIII siecle.* Ngay sau đó, ông dịch và giới thiệu hầu như tất cả các đoạn văn trong thư tịch cổ Trung Hoa nói về Nước Phù Nam, trong cuốn sách nhan đề *Le Founan,* xuất bản năm 1903.

Năm sau ông đến Trung Quốc, đi khảo sát hang động Đôn Hoàng, phát hiện và ngồi trong hang thiếu không khí dưới ánh đèn dầu để chép lại 2 bản thảo chữ Hán, chữ Ba Tư (Manicheen và Nestorien). Năm 1909 trở về Paris, thôi làm việc ở EFEO, chuyển sang giảng dạy, làm giáo sư Hán văn Trường Ngôn ngữ phương Đông, làm chủ nhiệm bộ môn Trung Á ở College de France, trong đó bảo tàng Louvre khai mạc long trọng một phòng trưng bày, gọi là *Phòng Pelliot.*

Năm 1921 làm Phó Chủ tịch. Sau khi Sylvain Levi mất, ông làm Chủ tịch Hội châu Á của Pháp. Là người suốt đời tận tuỵ với khoa học, sáng tạo rất lớn, thành công thật nhiều, một nhà Hán học vô song (hors de pair), tay cầm viên phấn, ghi phiên âm nhẹ nhàng, dịch ngay các từ Hán, Mông Cổ, Turk, cổ Nga, một nhà bác học Đông phương học.

Cũng năm 1902, F. Heger cho ra mắt cuốn *Alte metalltramels aus sudost Asien* – Leipzig 1902 (*Trống kim khí cổ ở Đông Nam Á*), đặt cơ sở cho việc phát hiện, nghiên cứu và phân loại trống đồng ở Đông Nam Á, mà Phạm Huy Thông đề nghị gọi tên là Trống Đông Sơn.

Năm 1926, M. Colani đưa ra cuốn *Decouverte de la Paleolithique dans la province de Hoa Binh* (*Phát hiện đá cũ ở tỉnh Hoà Bình*) – Anthropologie – Vol. XXVI – Paris, phát hiện và mở đường cho việc nghiên cứu thời đại đá mới

ở Việt Nam, mà thực sự cho cả việc nghiên cứu thời đại đá, thời tiền sử ở Việt Nam và cả Đông Nam Á.

Năm 1931, không bao lâu sau đó, H. Kern mở rộng việc nghiên cứu về vùng hải đảo Đông Nam Á với tác phẩm *Taalkundige gegevens ter bepaling van hat stamland der Maleisch – Polynesische Talen Verspr – Gesch.* VI, 1931 (*Cơ sở ngôn ngữ của dân nói tiếng Mã Lai – Đa Đảo).*

Năm 1950, sau một nửa thế kỉ hoạt động của EFEO và SEI, người Pháp tổng kết 50 năm Đông phương học của Pháp, giới thiệu một số thành tựu nghiên cứu khoa học trong *Cinquante ans d' Orientalisme francais* – Paris 1951 – giới thiệu một số gương mặt tiêu biểu, mà họ coi trọng phương pháp cổ điển, tập hợp, phân tích (analytique) dựa trên nguồn tài liệu, mà họ gọi mỗi chuyên ngành, mỗi ngôn ngữ là một phím ngành – *clavier* trên cây đàn piano; đó là:

– Chữ Hán, Hán học với P. Pelliot, R. Stein, Gaspardonne, Chavanne...

– Chữ Sanskrit, mà một số văn bia sanskrit đầu tiên, từ cuối thế kỉ XIX phải gửi về Pháp nhờ đọc, dịch hộ, đến nay, từ đầu thế kỉ XX, đã có L. Finot, G. Coedes.

Hình thành ngành Ấn Độ học với 2 – 3 thế hệ, từ A. Barth, A. Bergaigne, Foucher, J. Bloch, đến J. Filiozat, P. Mus...

Ngành này đã có những thành tựu rất căn bản: trên cơ sở A. Barth, A. Bergaigne công bố một số văn bia Campuchia, Champa, L. Finot phiên âm và dịch phần lớn bia Champa, sanskrit, Pali và Lào gọi là Minh văn Đông Dương (I.I);

G. Coedes phiên âm và dịch phần lớn, khoảng 85% bia Campuchia, gọi là Inscriptions du Cambodge (I.C), tập I – VII.

G. Coedes giữ phím Đông Dương tiếp sau L. Finot và cả kế tục chức Giám đốc EFEO, gồm cả sanskrit, Pali, cổ Khơme. Từ một chàng sinh viên mới ra trường năm 1902, đã trở thành Giám đốc Học viện khoảng năm 1940, giáo sư College de France, viện sĩ Viện Hàn lâm Pháp.

Nguồn tư liệu gốc từ minh văn cổ Đông Dương đã được khai thác căn bản với nhóm học giả này. Thật là một cụm công trình tư liệu căn bản, vô cùng đồ sộ và vô giá với trên hàng chục nghìn trang khổ lớn.

Một nhà nghiên cứu không thuộc biên chế EFEO, xuất thân quan chức hành chính, nhưng sẽ là một thiếu sót lớn nếu không nhắc đến ở đây, là Etienne Aymonier. Tốt nghiệp Trường Thuộc địa, sang giữ chức Thống sứ Pháp ở Phnom Penh (Campuchia), ông đã mở đường tìm hiểu thêm về các di tích kiến trúc, đã giải mã chữ Khơme cổ và sau đó, cả chữ Chàm cổ mà lúc đầu nhiều người nhầm tưởng là một kiểu chữ Khơme; do đó, ông đã đóng góp một phần không nhỏ vào những thành tựu nghiên cứu Đông Dương, Đông phương học.

Phím ngành Nhật Bản học tuy không nổi trội như các ngành khác, vẫn được kể với các tác giả Noel Peri, Paul Demieville...

Ngoài những phím ngành dựa trên tư liệu minh văn cổ kể trên, việc nghiên cứu những chuyên ngành cũng có những thành quả lớn.

– Philippe Sterne và H. Parmentier đặt nền móng cho việc nghiên cứu nghệ thuật kiến trúc và trang trí đền tháp và cả tượng của Campuchia và Champa.

V. Goloubew, G. Grosliens mở rộng việc nghiên cứu cấu trúc Angkor.

Ngày nay, ai nghiên cứu Đông phương học đều được nhờ ở công sức và tài năng sáng tạo của các học giả lớp trước, đã chuẩn bị rất kĩ về tư liệu, và đều không thể không tính đến, thêm bớt, tu chỉnh điều gì ở sự khai phá, mở đường của họ.

Có thể nói chắc rằng thế hệ Đông phương học thứ nhất đã đi trước một chặng đường dài, cả thế kỉ XIX và nửa đầu thế kỉ XX, nhưng không phải chỉ là thời gian 150 năm mà là hơn như thế số lần tài năng và sức sáng tạo. Quả thật là tôi cảm thấy ngợp.

Nửa sau thế kỉ XX, từ sau Thế chiến II, từ phong trào giải phóng dân tộc, dần dần từng nơi chủ nghĩa dân tộc, dân chủ thay thế chủ nghĩa thực dân và từ sự hoà nhập dần dần vào thế giới khoa học, công nghiệp, hiện đại, các nước phương Đông cũng vươn lên làm chủ bản thân mình. Nhiều học giả thế hệ thứ hai, người phương Đông, được đào tạo, hoặc trưởng thành từ nhà trường cũ, Âu Tây, đã tiếp nối, phát triển, tự tìm hiểu bản thân mình, dân tộc mình, tự giải thích đúng hơn, hoặc mới hơn, hay đính chính những tác giả lớp trước đã trình bày, giải thích sai lệch theo thiên kiến.

Cùng với người phương Đông còn có cả các học giả, các giáo sư đại học Âu, Mỹ, Úc, thuộc thế hệ thứ 2, 3, được đào tạo hay hứng thú theo trường phái cổ điển, cho đến nay vẫn tiếp tục công việc của thế hệ thứ nhất, chẳng hạn như O.W. Wolters (Mỹ), Claude Jacques (Pháp) nghiên cứu về Campuchia, J. Boisselier nghiên cứu về nghệ thuật Champa, De Casparis nghiên cứu về lịch sử Indonesia...

Thế hệ thứ hai người phương Đông tuy có nhiều cố gắng, nhưng những thành tựu của họ cũng chỉ mới dừng lại ở mức tương tự sách phổ thông cho học sinh trung học. Chỉ có Trung Quốc, Việt Nam và những nước chịu ảnh hưởng Nho học mới có Quốc Sử quán ghi chép sử, cũng cần biết khai thác thư tịch cổ và nắm được phương pháp nghiên cứu khoa học, các nước khác phải dùng những tài liệu gián tiếp rất khó tiếp cận mà dường như chỉ quen thuộc với các học giả thuộc thế hệ trước. Khó khăn đã rất nhiều, trong từng nước lại còn có nhiều vấn đề bị coi nhẹ hay bị lãng quên. Ví như, ở nước ta là lịch sử và văn hoá Champa và Phù Nam; các học giả nước ngoài mặc sức tung hoành, còn chúng ta thì ngồi nhìn, thậm chí còn không buồn nhìn.

Thế hệ thứ ba hiện nay, song trong không khí sôi động của thời hiện đại, muốn nhanh hơn, năng động hơn và cập nhật hơn, ít thích thú với những vấn đề, những văn bản không mấy người đọc hiểu mà học cũng quá vất vả, nên hướng sự thích thú vào những vấn đề hiện đại, hoặc gay cấn, hoặc ngon ăn hơn.

Dường như có một khoảng cách, một sự đứt quãng giữa trường phái cổ điển và hiện đại, giữa thế hệ 1, 2 và 3, không phải chỉ ở nước ta mà ở cả trên thế giới.

Có lẽ khó có thể chê cái này, khen cái kia hoặc ngược lại, mà mỗi cái đều có hoàn cảnh của nó, do đó có những con người dễ thực hiện và những thành quả để đạt tới.

Nhưng dù sao, khoa học là khoa học. Có lẽ nào để đạt tới sự hiểu biết về một vùng, một dân tộc mà người ta có thể không cần hiểu văn hoá truyền thống, ngôn ngữ, văn tự và lịch sử của dân tộc đó? Ở đây, trước khi có thể có nhận xét được điều gì đúng đắn thì không thể không cần tập hợp tài liệu càng nhiều càng tốt, hiểu đầy đủ trực tiếp, phân tích tỉ mỉ, chính xác.

Cho nên có thể điều chỉnh hướng ưu tiên, nhưng với Đông phương học, điều cần thiết phải có là:

a. Có hiểu biết cần thiết về lịch sử, văn hoá vùng, quốc gia;

b. Nắm được kết quả nghiên cứu đi trước của chính dân tộc đó, quốc gia đó, do chính họ thực hiện và do cả nước ngoài thực hiện;

c. Do đó, nhất thiết phải nắm được ngôn ngữ và chữ viết của dân tộc, vùng, quốc gia.

Tôi nghĩ không có kinh nghiệm khác, con đường khác để thực sự tiến tới trong Đông phương học.

(Kỉ yếu Đông Phương học, Hà Nội, 2000)

TÔN GIÁO VÀ XÃ HỘI (CHÂU Á)

Châu Á là nơi phát nguyên và truyền bá của tất cả các tôn giáo lớn của loài người. Nhưng đặc biệt, có hai tôn giáo phát nguyên từ hai nền văn minh lớn nhất của châu Á là Ấn Độ và Trung Quốc, lại mang tính chất rất đặc biệt của châu Á, là Nho giáo và Phật giáo.

Nho giáo và cả Phật giáo, từ nguồn gốc của nó, vốn được coi không phải là tôn giáo mà là những *phiếm thần luận*, những chủ thuyết không có thần (*athéism*).

Nho giáo vốn là một trường phái tư tưởng, còn gọi là Nho gia, do Khổng Tử đặt cơ sở đầu tiên. Khổng Tử tên là Khâu, tự là Trọng Ni (551 – 479 tr.CN), người nước Lỗ thời Xuân Thu, tỉnh Sơn Đông ngày nay.

Phật giáo do hoàng tử Siddharta Gautama (khoảng năm 624 – 544 tr.CN) sáng lập, Hoàng tử là con vua Sudodhana nước Kapilavastu ở chân núi Himalaya, còn có hiệu là Sakyamuni (Thích Ca Mầu Ni), sống gần đồng thời, trước Khổng Tử một ít, nhưng ở cách xa nhau hàng vạn dặm.

Cả hai vị đều là người trần, có thực, đều cùng đề ra những chủ thuyết về nhân sinh quan, thế giới quan, khuyên bảo người ta, để người ta thấy hay, thấy phải, thì tự nguyện theo. Để có thể theo được, trước tiên, còn phải tự rèn luyện mình, phải tu thân, theo tấm gương và lời khuyên dạy của các vị thầy.

Các vị không hề tự coi là thần thánh, cũng không hề khuyên bảo phải thờ bất cứ một vị thần thánh nào, không hề lập ra một giáo đoàn, có tổ chức, điều lệ, ghi danh, thậm chí như Khổng Tử còn khuyên mọi người với quỷ thần thì xa cách mà tôn kính, "kính quỷ thần nhi viễn chi". Những ai thấy đó là điều hay lẽ phải thì tự nguyện theo, tự nguyện là môn đồ, tín đồ, tôn kính và tôn thờ các vị thầy, các vị sáng lập, từ đó mà hình thành một tôn giáo phiếm thần, hoặc coi chính các vị thầy là thần.

Đó là điểm giống nhau giữa hai thuyết – tôn giáo phiếm thần và cũng là điểm khác nhau căn bản với các tôn giáo nhất thần, ví như Kitô, Islam. Các tôn giáo này chủ trương có một vị thần tối cao duy nhất, toàn năng, sinh ra tất cả, thưởng phạt tất cả, đòi hỏi người ta phải tuyệt đối phục tùng, tin tưởng, tôn kính thì sẽ được ban phúc như/theo cầu xin. Giáo đoàn được thành lập, tổ chức chặt chẽ theo từng

đơn vị dân cư/tín đồ – các cộng đồng – (nhà chung/làng) từ cấp cơ sở đến "trung ương", có người cai quản, cha xứ với Kitô giáo, Hakem, Kalik, Imam, Katip với Islam, có những quy tắc chặt chẽ về ăn, mặc, hình thức lễ nghi, tổ chức lễ cưới, tang, có hình thức kết nạp, khai trừ, tóm lại là những tổ chức tôn giáo rất chặt chẽ và hoàn toàn đóng kín, không dung hợp với bất cứ yếu tố nào khác mà họ coi là dị giáo, bị bài xích, thậm chí bài trừ quyết liệt. Các tôn giáo nhất thần hình thành những giáo hội, những lực lượng chính trị – xã hội rất mạnh, bảo vệ quyền lợi của thành viên/tín đồ rất có hiệu quả, nhưng do tính chất đóng kín, nó rất khó truyền bá vào những nền văn hoá khác, những xã hội có những chủ thuyết tư tưởng mang tính chất duy lí hoặc đã mang nặng truyền thống thờ cúng tổ tiên, có nguồn gốc từ thời công xã nguyên thuỷ. Nhưng nó có thể tìm thấy miếng đất thuận lợi ở những xã hội Tiền Tôn giáo hoặc đang có khủng hoảng về xã hội hay về tôn giáo. Đạo Islam và Kitô giáo rất khó chen chân vào với nhau trên cùng một mảnh đất, nhưng lại có thể truyền bá dễ dàng ở người Arap còn sống bằng nghề chăn nuôi du mục, ở châu Phi và cả ở một số nơi ở Đông Nam Á đã khá phát triển, nhưng đang chia rẽ, khủng hoảng và nhất là nơi mà Hindu giáo đang khủng hoảng, do các vương triều đang suy vong và đã mất mối liên hệ văn hoá với người Ấn Độ.

Hai chủ thuyết phiếm thần luận giống nhau ở phương thức tu thân, ở tính chất tự nguyện rèn luyện mà không đề xướng tôn thờ thần cũng như lập tổ chức tôn giáo. Nhưng giữa hai chủ thuyết phiếm thần luận lại có sự khác nhau rất căn bản, trước hết là ở cứu cánh của nó, một đằng là nhập thế (Nho gia), một đằng là xuất thế (Phật giáo).

1. Phật giáo từ trong chủ thuyết, nêu tiền đề về sự *khổ phổ biến* "đời là bể khổ". Người ta phải luyện rèn để có thể tĩnh tâm trước mọi sự đua chen, tranh giành, thản nhiên trước của cải giàu có hay phận nghèo hèn, cao thấp, dửng dưng trước mọi ham muốn tầm thường là *nguồn gốc gây nên sự khổ*, xa lánh bụi trần là thoát được khổ. Cái đích mong đạt tới là sự tinh lặng trong tâm tưởng, không xáo động, không vẩn đục, đạt tới *giác ngộ về sự hư vô (Shunyata)* để hoàn toàn tĩnh tâm. Thường nhật, để tạo điều kiện giúp thêm cho sự rèn luyện đạt tới sự trong sạch, tĩnh tâm, từ Phật giáo nguyên thuỷ còn giữ lại ít nhiều trong môn phái *Tiểu thừa (Hinayana)*, thanh niên nam giới đi tu một phần đời, mặc áo cà sa nhuốm màu bụi đường, giản dị, chỉ ăn một bữa bằng khất thực, với cách này, phải đi vào gần dân hằng ngày, để xin dân cấp cho cái ăn, không có của cải, nấu ăn riêng. Chỉ có nam giới đi tu, rèn luyện, phải chăng bởi đàn ông mới tỏ ra phổ biến, mạnh hơn trong ham muốn vật chất và quyền lực? Và phải chăng để mong mỏi sau những năm tu hành, nhập thế, họ vẫn còn giữ được ảnh hưởng của thời đi tu, bớt được những dục vọng quá lớn?

Thực hành *Tám con đường đúng* để trở thành người *đúng* (chính), *tốt*, tránh *tham sân si* và *ham muốn (dục)* làm cho xã hội trong sạch, làm cho con người thoát khỏi tham bám quyền và lợi, mở đường cho sự phát triển của xã hội; nhưng khi khuyên người ta sống thoát tục, để thành "*chính quả*", lại dễ dẫn tới sự thụ động, bàng quan, thờ ơ với xã hội. Đó là hai mặt, tích cực và tiêu cực của Phật giáo.

a. Ở Việt Nam, thời nhà Trần, Phật giáo rất thịnh hành, đặc biệt, vua lập nghiệp của vương triều, Trần Thái Tông cũng là vị Tổ phái Trúc Lâm của Thiền tôn Việt Nam, nêu cao tinh thần *thanh, tịnh*, "*cư trần lạc đạo*", để mở ra một nếp trách nhiệm, khi hoàng tử đã lớn, vua nhường ngôi, làm Thái thượng hoàng, kèm cặp ít lâu rồi đi tu, giao hẳn quyền lại cho vua mới. Thật là một nếp sống trách nhiệm với sứ mệnh, với việc đào tạo người kế tục, tinh thần không tham bám quyền lực, một kiểu thực hành dân chủ trong một xã hội tuy phong kiến nhưng vốn đã khá dân lên.

b. Ở Nhật Bản, *Thần đạo* rất phổ biến đến nỗi có khi người ta tưởng là một tôn giáo nhất thần, có địa vị chủ yếu, chính thống, tượng trưng cho ngôi vua nên có tính chất vĩnh viễn và phổ biến. Thực ra không phải như thế. Theo *Nhật Bản ngày nay*[1], có tính chất giới thiệu chính thức thì "đạo gốc của Nhật Bản vốn là đạo Thần, có nguồn gốc vật linh của người Nhật cổ, phát triển thành tôn giáo của cộng đồng, với những miếu thờ gia thần, thần làng, cùng các anh hùng, thủ lĩnh trong lịch sử của cộng đồng", "đến nay vẫn tồn tại song song, đôi khi hoà lẫn với đạo Phật". Từ thời nữ hoàng Jito (686 – 697), Phật giáo và Thần đạo đã được coi trọng như nhau. Cho đến nay, đạo Phật chiếm ưu thế với khoảng 92 triệu tín đồ trong tổng số 123 triệu dân. Trong khi đó, Kitô giáo chỉ có khoảng 1,7 triệu giáo dân, chiếm hơn 1%, còn Hồi giáo có khoảng 15 vạn người, chiếm 0,1% dân số.

Từ thời Takakura (1168 – 1180), người ta cũng thấy "theo truyền thống, các vua thoái vị, nhường ngôi cho thái tử rồi vừa làm Thái thượng hoàng, vừa đi tu[2].

Chủ thuyết tôn giáo của Nhật Bản đặt cơ sở cho một sự dung hoà cởi mở, nhưng nền tảng thực sự cho sự phát triển của Nhật chủ yếu chính là điều kiện kinh tế của xã hội Nhật Bản.

Từ năm 1192, trong cuộc tranh chấp phong kiến, dòng họ Yoritomo thắng dòng họ Minamoto, lập *Phủ Tướng quân* (Shogunat) ở Kamakura, nắm thực quyền cai quản đất nước mà trước đây do Hoàng đế nắm giữ. Nhưng Tướng phủ không vĩnh viễn thuộc về một dòng họ, một người mà nó mở ra một thời kì

---

[1] *Nhật Bản ngày nay*, Hiệp hội Quốc tế và thông tin – giáo dục xuất bản, Tokyo, 1993.
[2] G. Sansom, *Lịch sử Nhật Bản*, Bản dịch, tr.504.

nắm quyền bằng thực lực, thời kì đua tranh, *đa thể*, trong đó *võ sĩ đạo* (bushido) thịnh hành.

Từ năm 1603, Mạc phủ Tokugawa được thiết lập, quyền hành lại tập trung vào tay một dòng họ lớn mạnh nhất, Hoàng đế chỉ trị vì trên danh nghĩa. Mạc phủ đặt ra lệ các lãnh chúa phải để vợ con ở kinh đô Edo, còn họ thì định kì phải về kinh chầu. Việc đi lại và sống như thế đã nâng cao nhu cầu chi tiêu, dịch vụ, buôn bán làm gia tăng việc cạnh tranh, đua chen làm giàu của cả lãnh chúa và thị dân. Nền kinh tế hàng hoá – tiền tệ gia tăng đã làm thay đổi đáng kể xã hội Nhật Bản dưới thời Mạc phủ Tokugawa (1603 – 1868): hình thành những tầng lớp xã hội mới, muốn được tự do phát triển kinh tế, làm giàu, và muốn hoà nhập vào thế giới đương đại. Sự hoà nhập và tiến bộ này đã trở thành một yêu cầu thôi thúc nước Nhật thời ấy. Học giả lớn của Nhật Fukuzawa Yukichi (1835 – 1901) cùng nhiều người khác tập hợp trong hội *Meirokusha* chủ trương canh tân nước Nhật. Ở Việt Nam, đề xướng cải cách chỉ có Nguyễn Trường Tộ, nhưng ở Nhật có tới 30 người như Fukuzawa cùng vô số học giả khác ở ngoài Hội và đông đảo dân chúng hậu thuẫn[1].

Người Nhật rất thực tế. Họ từng có Nho học, theo Nho giáo, nhưng Nho giáo không độc tôn, mà được lưu giữ như một yếu tố có tác dụng giáo dục ý thức *bổn phận* và sự *ứng xử* hợp lí, đồng thời duy trì yếu tố Thần đạo để giáo dục ý thức *phục tùng*, võ sĩ đạo để *rèn luyện bản thân và tinh thần tự trọng* và vẫn đề cao Phật giáo để giáo dục tinh thần *nhẫn nại, khắc kỉ*; tóm lại cái gì có lợi thì không bỏ nhưng hệ ý thức, tư tưởng, tôn giáo không có một yếu tố nào lấn át cái khác để làm hại cái chung[2]. Như vậy, xã hội có yêu cầu, mà không có một thể chế, một hệ tư tưởng cản trở, nên vua Minh Trị có thể tiến hành cuộc cải cách kinh tế – xã hội; thời đại Minh Trị (1868 – 1912) tiến hành cải cách thắng lợi, đưa nước Nhật phát triển nhanh chóng, hoàn toàn sánh vai được với các nước Âu Mĩ.

Cuộc cải cách mang tên vua, nhưng thực tế ông là người tán thành, ủng hộ trên cơ sở hiểu biết rõ tình hình và yêu cầu xã hội, hiểu biết xu hướng thời thế, còn biện pháp cụ thể phải do những thức giả, chuyên gia thực hiện. Chỉ riêng việc thuê chuyên gia nước ngoài công tác ở các Bộ Giao thông, Bưu điện, Tài chính, Tư pháp, và Giáo dục; với sự chấp nhận mức lương chuyên gia, chẳng hạn lương công trình sư người Anh V. Cargill là 2000 yên, gấp 2 lần lương Thái chính đại thần (từ 800 – 1000 yên), giáo viên trung học người Anh có lương 100 yên, nhưng lương của hiệu trưởng người Nhật là 50 yên. Đó phải là sự nhận thức đầy đủ yêu cầu của cải cách, đối với Hoàng đế mà còn trong cả triều đình.

---

[1] Vĩnh Sính, *Việt Nam và Nhật Bản*, Tạp chí *Đất mới*, Canada, 1991.

[2] Pronnikov – Lazanov, *Người Nhật*, Iapontsyi – Nayka – Moscow, 1985.

Qua cải cách hành chính – chính trị, nước Nhật bầu hai Viện và lập Chính phủ. Ngôi vua vẫn giữ, vẫn được kính trọng, được trả lương cao, trị vì mà không cai trị nhưng quyền lực thực tế đã chuyển về tay Quốc hội, chế độ quân chủ hình thức nhưng lập hiến thực tế. Vua không có lí do mà cũng không có cơ sở về mặt xã hội cũng như về mặt tư tưởng, tôn giáo để phản đối.

Nhờ thế mà nước Nhật trở thành cường quốc, không phải chỉ là cường quốc về kinh tế mà còn là nhiều mặt nữa, kĩ thuật và văn hoá. Tuy nhiên, không thể đánh giá thấp vai trò và sự cống hiến của Nhật hoàng Minh Trị. Là người hiểu kĩ thời thế, tình hình và đòi hỏi của xã hội Nhật, chính ông đã chủ động hưởng ứng, tạo điều kiện thi hành các biện pháp cải cách, cho nên cuộc canh tân nước Nhật được mang tên ông là hoàn toàn xứng đáng.

c. Nhân đây cũng xin nêu thoáng qua, Phật giáo là một luận thuyết tự nguyện, mà Hindu giáo lại là một tôn giáo thờ đa thần, quá nhiều thần và vật linh là đẳng khác, tuy chặt chẽ theo khuôn mẫu của xã hội Ấn Độ, nhưng vì thế mà gần suốt lịch sử vương quốc Champa, từ thế kỉ II đến thế kỉ X, Phật giáo và Hindu giáo luôn được kết hợp với nhau, hoà quyện với nhau, tôn thờ trong xã hội, trong triều đình hay chỉ trong một gia tộc. Chỉ từ thế kỉ XV, Hồi giáo mới du nhập và truyền bá vào người Chăm, trong điều kiện xã hội và tôn giáo chính thức có sự khủng hoảng, nhưng cũng chỉ trong một bộ phận nhỏ dân cư, khoảng 30.000/130.000 người Chăm, phần còn lại vẫn giữ Hindu giáo.

d. Một nước khác ở Đông Nam Á là Xiêm (nay là Thái Lan), nơi mà dân nói tiếng Thái đã di cư từ phương Bắc xuống, dọc triền sông Mê Nam (Chao Phraya), lập nên các quốc gia Thái cổ, Sukhothaya, Authaya và Lan Na. Authaya ở khúc cong gần hạ lưu sông, đã thu hút nhiều thương nhân nước ngoài đến làm ăn buôn bán. Quốc gia phát triển mạnh, song giữ mối hiềm khích, xung đột dai dẳng với Myanmar, tranh chấp đất Lan Na. Năm 1767, sau khi đánh bại được Myanmar, người Thái chuyển kinh đô về phía Nam, hạ lưu Chao Phraya, lập đô mới, Thon Buri, sau trở thành Bangkok ngày nay.

Từ thời vua Phya Taksin (1767 – 1782) và Rama I (1782 – 1809), nước Xiêm chấn hưng mạnh mẽ nền kinh tế sau chiến tranh với Myanmar, tiếp tục mở rộng cửa cho thương nhân nước ngoài vào buôn bán, trong đó, người Hoa ngày càng đông hơn và gia tăng cơ sở kinh doanh của mình.

Đồng thời, đạo Phật cũng được truyền bá ngày càng sâu rộng hơn. Thực ra, Phật giáo đã có mặt trong đời sống người Môn ở hạ lưu sông Mê Nam từ thời Phù Nam vào những thế kỉ đầu Công nguyên, sau đó vẫn được lưu giữ cho đến thế kỉ XIII, còn thấy ở một số nét trong ngôi tháp bát giác *Ratana Chedi* ở Haripunjaya (Doi Suthep) phía Bắc Chiềng Mai. Nhưng cũng thời gian này,

khi người Thái di cư xuống, trong thời gian xây dựng quốc gia và kinh đô mới ở miền Nam, người Thái đã tiếp thu Phật giáo Tiểu Thừa từ người Môn – Myanmar, phát triển hệ Phật giáo *Nam tông*, có mang nhiều sắc thái riêng của tổ chức, kiến trúc, chùa chiền và nghệ thuật tạc tượng phong cách Thái. Đến nay, ở Thái Lan, 95% dân rất sùng Phật giáo, 3,8% theo Hồi giáo, chủ yếu thuộc về các tỉnh cực Nam, giáp Malaysia (được truyền bá từ thế kỉ XV khi vùng này cùng với cả bán đảo Malaya tiếp xúc với Hồi giáo) và 0,5% theo Kitô giáo.

Vua Rama III (1824 – 1851) còn dấn thân vào những cuộc chiến tranh giành bá quyền khu vực, nhưng rồi thấy hao tiền tốn sức, kiệt quệ và lại bắt đầu đứng trước những thử thách của chủ nghĩa thực dân Âu Mĩ trong thế yếu, nên đã dừng lại. Rama IV (1851 – 1868) đã chuyển hướng, thực hiện *cải cách canh tân* (Modernisation) đất nước, bao gồm các việc cải cách hành chính, tư pháp, giáo dục, tiếp tục mở cửa cho các thương nhân nước ngoài vào buôn bán, trong đó đặc biệt là các thương nhân người Hoa, tiến hành thủ tiêu chế độ nô lệ và thực hiện cải tổ, chấn hưng Phật giáo. Những công việc này được tiếp tục mở rộng hơn theo hướng "*Âu Tây hoá*" (Westernisation) dưới thời Rama V (1868 – 1910), còn gọi là Chulalongkorn. Ông cũng tiếp tục nâng cao địa vị Phật giáo trong đời sống tinh thần và chính trị của đất nước. Cuộc cải cách được tiến hành dần dần từng bước, biến vương quốc Xiêm – Thái Lan vẫn là một vương quốc, nhưng thực tế là một nước lập hiến, có hai viện, chính phủ và pháp quyền, mở đường cho Xiêm tránh khỏi sự lệ thuộc trực tiếp vào các nước tư bản Âu, Mĩ. Thực tế Xiêm có thể tự cải cách kinh tế – xã hội, không hoàn toàn do vị trí "nước đệm", cũng không hoàn toàn do "tài ngoại giao" "kiểu cây tre", mà nhờ 3 mặt ép/thúc đẩy là:

– Điều kiện mở cửa, mở rộng quan hệ buôn bán, nhờ đã có cơ sở từ trước, từ thời Authaya, với vai trò thực dụng, năng động của thương nhân và doanh nhân người Hoa, đã có một vị trí khá giả, ngay từ đầu thời Thôn Buri; họ đã chuyển biến nhanh trước sức ép của các cường quốc phương Tây, đã chấp nhận làm ăn với 3 – 4 nước, còn tiếp tục mở rộng thêm theo đà đó, rồi chính họ trở lại có tác dụng kìm chân lẫn nhau.

– Nhà vua vừa thức thời, chủ động đề xuất cải cách vì chính nhà vua đã trực tiếp thấy sự phát triển của Âu – Mĩ, vừa có ảnh hưởng khoan dung, cởi mở của Phật giáo, tạo thêm sự dễ dàng cho sự đổi mới xã hội.

– Đến đây có thể thấy rõ thêm, Phật giáo hoàn toàn không phải là động lực cải cách xã hội, nhưng nó là điều kiện của tinh thần khoan dung, thanh thản với sự đổi mới cùng với sự mất đi quyền lực cũ mà đỡ bị cảm thấy mất mát, bởi có thể tìm thấy niềm an ủi trong sự tĩnh lặng thanh cao nơi cửa Thiền, thậm chí còn chủ động, một khi có sự thúc đẩy của xã hội.

Ngày nay có nhiều người "thần thánh hoá Phật" không đúng tinh thần Phật; nghĩ là có thể cầu xin được ban tài lộc hoặc bất cứ điều gì mà họ mong muốn; nhưng cũng có những người, nhất là ở các nước công nghiệp phát triển, chuyển sang tin, theo Phật, xây chùa, tụng niệm, mong tìm được sự yên tĩnh, thư thái trong lòng, sự thanh thản trước thực tế điên loạn, lừa đảo, bon chen, chụp giật giữa bụi trần ai. Phật giáo lấy lại được ảnh hưởng ở phần giá trị đích thực sau 10 năm tìm tòi và suy ngẫm trên chặng đường mà hoàng tử Siddharta trở thành *Buddha*, trở thành Phật.

2. Nho giáo

Về nội dung này, những chỗ cần thiết được dẫn theo chủ yếu trong *Nho giáo* của Trần Trọng Kim[1], viết tắt *Nho giáo*, và những chỗ liên quan được dẫn trong *Bàn về Đạo Nho* của Nguyễn Khắc Viện[2], viết tắt là *Đạo Nho*.

Nho giáo nhấn mạnh sự rèn luyện cá nhân, tu thân "ngọc không mài dũa, không thành vật dùng được". Trong sự rèn luyện này, những điều cần có của phẩm chất con người là 5 điều cần/nên (*ngũ thường*): *nhân lễ nghĩa trí tín*, nhân và lễ gắn liền với nhau "nhân nhi bất nhân, như lễ hà? (người không có nhân thì có lễ sao được?)[3], nhưng muốn có *nhân, trí, tín, dũng, cường*, thì phải ham học, nếu không vẫn bị ngu, là vô ích, thành nghịch, gian, loạn, cuồng[4] "Thượng vô lễ, hạ vô học, tặc dân hưng" (Trên không lễ, dưới không học, ắt giặc giã nổi lên) "Bất tín nhân hiền tắc quốc hư không (không tin người hiền thì nước trống không)[5].

Tóm lại, phải tu thân, từ vua chí dân phải tu thân ("tự thiên tử dĩ chí ư thứ nhân, nhất thị giai dĩ tu thân vi bản"), lấy tu thân làm gốc[6]. Nhưng tu thân không phải chỉ để cho mình, mà phải tề gia, trị quốc, bình thiên hạ "người có tài, có đức phải ra trị nước yên dân", "Nhân đạo chính vi đại" (Đạo người thì chính trị là việc lớn)[7] "Khổng tử khả dĩ sĩ tắc sĩ" (nên làm quan thì làm quan) Tử Lộ nói: "*Bất sĩ vô nghĩa, quân tử chí sĩ dã, hành kì nghĩa dã*" (không ra làm quan là vô nghĩa, ra làm quan là thực hành việc nghĩa)[8].

Phép xử thế, trong công việc thì phải thấy "danh bất chính tắc ngôn bất thuận", phải chính danh định phận[9], trong quan hệ vua tôi thì lấy trung làm hàng đầu "quân sử thần dĩ lễ, thần sử quân dĩ trung"[10].

Như thế, Nho giáo khuyên người ta giữ *tứ đức*, làm người tốt, ứng xử đúng mức và lo toan gánh vác việc đời, việc đời (chính) là lớn, nên làm quan thì làm quan, làm quan là làm bổn phận người quân tử, là gánh vác việc đời, không phải là

---

[1] Trần Trọng Kim. *Nho giáo*. Nxb Văn hoá – Thông tin, Hà Nội, 2001.
[2] Nguyễn Khắc Viện. *Bàn về Đạo Nho*. Nxb Trẻ, 1998.
[3, 4, 5] Trần Trọng Kim, Sđd, tr.167, 127, 256, 132, 168, 51, 170, 171.
[6, 7, 8, 9, 10] Trần Trọng Kim, Sđd, tr.167, 127, 256, 132, 168, 51, 170, 171.

chức vụ, hoạn lộ. Bởi thế, "Nho hướng suy nghĩ con người hoàn toàn vào cuộc sống xã hội, cho nên đứng trên một bình diện chung với người mácxít[1], tạo miếng đất thuận lợi cho sự du nhập của chủ nghĩa Mác", (Nho giáo góp phần) "tạo ra một nền văn hoá (cổ truyền) phong phú, độc đáo, từ đó mới hình thành lòng yêu nước"[2]. Thời Lê là chế độ quân chủ tập quyền với bộ máy quan lại hoạt động trên một cơ sở tư tưởng thống nhất là Nho giáo, trong hoàn cảnh thời ấy là chế độ hợp lí nhất.

Hình như cũng bởi những lời đánh giá cao như thế mà có ý kiến ngược lại, phê phán rất nặng lời, coi toàn bộ tư tưởng Nho giáo là phong kiến, phản động, coi ngày nay còn nhắc lại những điều như thế là hủ nho, lỗi thời, cũng tức là phản động. Và hình như cũng bởi không đồng tình với cách nghĩ như thế, nên Nguyễn Khắc Viện mới viết quyển *Bàn về Đạo Nho* để giải thích ý của mình và trình bày lại cho rõ (năm 1998)?

Nếu coi toàn bộ tư tưởng Nho giáo là phong kiến, phản động, thì không đúng. Chẳng nhẽ ta lại đi phản đối việc tu thân?, phản đối những điều nên, là những phẩm chất của con người, dù là hiểu dưới mức độ nào, hình thức nào đi nữa. Hạt nhân của những điều nên, "thường" là những phẩm chất đạo đức mà cuộc sống và con người coi trọng. Nó không phải là sản phẩm thuần tuý phong kiến mà Khổng Tử đặt ra; có lẽ ông chỉ là người tổng kết, nêu lên khi xã hội có nhu cầu phải tu thân, để tề gia, trị quốc, bình thiên hạ. Ngay mối liên quan "gia đình – nước – thế giới" cũng là một phát hiện xác đáng mối quan hệ bên trong để giúp người ta đạt được mục đích cao xa của mình. Nói cách khác, nếu thân chẳng tu, nhà bị nát, thì làm sao mà trị quốc?

Khổng Tử khuyên phải *tu thân* làm người tốt, *phải làm tròn bổn phận và phải giữ đúng chức phận*. "Quân tử kính, dĩ trực nội, nghĩa dĩ trực ngoại" (từ trong lòng, sống cho ngay thẳng, thi hành công việc cho đúng khuôn phép, hợp đạo lí[3] là *mặt tích cực* mà công dân thời nào và ở đâu cũng nên/cần có.

Trong *Luận ngữ*, Nhan Uyên, Khổng Tử nhấn mạnh 2 mối quan hệ Vua – Tôi, Cha – Con và cũng trong *Luận ngữ*, Bát Dật lại giải thích Tôi phải lấy trung mà thờ Vua. Từ đó, người ta hiểu và các học trò ông cũng giải thích thêm về mối quan hệ Chồng – Vợ của gia đình phong kiến, phụ quyền[4], dần dần tạo nên tiêu chí đạo lí của cá nhân và xã hội, là 3 mối dây – *tam cương*, nhưng là một tiêu chí cứng nhắc, bất biến, gây nên những sự trói buộc xã hội và con người một cách đau đớn, không phù hợp khi mà điều kiện xã hội đã thay đổi, còn trong quan hệ

[1, 2] Nguyễn Khắc Viện, Sđd, tr.72, 69, 121, 171 – 172, 68, 71 – 72, 152.
[3, 4] Nguyễn Khắc Viện, Sđd, tr.72, 69, 121, 171 – 172, 68, 71 – 72, 152.

nhà nước, dẫn đến sự phục tùng mù quáng đối với Vua và ngôi vua, kể cả khi có hại cho xã hội, cho nước.

Nhưng vấn đề không phải là việc cá nhân mà cả hệ thống xã hội – chính trị lấy Nho giáo làm nền tảng tư tưởng. Hệ thống này coi ngôi vua là độc tôn, có quyền tuyệt đối và cùng với nó là thiết chế chính trị, bộ máy quan lại và cách thức làm việc của nó. Một hệ thống giáo dục cũng lấy Nho giáo làm nền tảng tư tưởng, tổ chức và phương pháp được xây dựng qua nhiều thế kỉ, đã đào tạo và giáo dục nhiều thế hệ quan lại và thường dân theo cách đó.

Nguyễn Khắc Viện đã phân biệt hai mặt của Nho giáo: một bên là luồng gốc, có tính nhân văn, một bên là luồng thuộc hệ tư tưởng của bộ máy quan liêu[1]. Nhưng ông cho rằng đạo Nho, thịnh hành thời Lê, "là chế độ quân chủ tập quyền, hoạt động trên một cơ sở tư tưởng thống nhất là Nho giáo, trong hoàn cảnh lịch sử thời ấy, là chế độ hợp lí nhất, nên thời đại Lê ở mức *thống hợp* đất nước cao hơn[2]. Ông chú ý dùng từ *thống hợp*, một từ của rất riêng ông, chỉ có thể hiểu một cách mờ (flou).

Có lẽ, Nho giáo hẳn là cơ sở tư tưởng của chế độ quân chủ tập quyền, nhưng lại không thực là cơ sở của sự thống nhất, hay thống hợp? Bởi vì chế độ tập quyền không bao giờ và không ở đâu là tốt, nó đơn nhất, tẻ nhạt và khô cứng, nên chính vì thế mà nó không thể duy trì sự thống nhất thực sự và hoàn toàn, thậm chí chính nó sinh ra sự chia rẽ mặc dù nó không muốn thế. Thời nhà Lê ở Việt Nam, cũng như thời Hán, Tống, Minh, Thanh ở Trung Quốc, là tập quyền thì đã rõ, nhưng cũng chứa đầy cơ sở và thực tế của sự chia rẽ phân quyền. Đó là mặt *hạn chế, tiêu cực đích thực* của Nho giáo.

Nho giáo dạy trung quân tức là trung thành với vua, dòng vua, với trật tự quân chủ chuyên chế và với hệ tư tưởng mà các bề tôi được đào tạo, giáo dục và phục vụ. Nó trở thành một thể đơn nhất, độc tôn, tuyệt đối của thế quyền, tức là ngôi vua, hoàn toàn thống nhất với hệ tư tưởng mang tính chất thiêng liêng là Nho giáo. Ở Trung Quốc cũng như ở Việt Nam, trong đầu các nhà Nho thường có thái độ khinh nghề công, thương và kìm hãm hoạt động công, thương, vì có thể phương hại đến địa vị độc tôn "*duy hữu độc thư cao*" của các nhà Nho, của Nho giáo. Đã có sự kiện "*cấm đạo*", tức là nghiêm cấm việc truyền bá Kitô giáo dưới các triều vua từ Minh Mệnh đến Tự Đức. Đã có nhiều tác giả bàn nhiều đến điều sai đúng, nên hay không nên, nhưng theo tôi, đó là điều không tránh khỏi đã từng xảy ra. Nho giáo độc tôn ngôi vua và rất coi trọng thờ cúng tổ tiên: "thận chung, truy viễn,

[1] Nguyễn Khắc Viện, Sđd, tr.72, 69, 121, 171 – 172, 68, 71 – 72, 152.
[2] Nguyễn Khắc Viện, Sđd, tr.72, 69, 121, 171 – 172, 68, 71 – 72, 152.

dân đức quy hậu hĩ" (cẩn thận lúc cha mẹ chết, nhớ tổ tiên xa, thì cái đức của dân trở nên hậu)[1]. Quan niệm này với giáo lí và tổ chức Kitô giáo khác hẳn nhau, không thể dung hoà chấp nhận nhau.

"Cái thuyết thiên đường, địa ngục chỉ là hoang đường, chẳng thờ tiên tổ, trái với chính đạo" (*Dụ* của vua Minh Mệnh – *Thực lục*). Đây là sự *dung độ văn hoá*, không thể quy trách nhiệm cho một phía nào, phải có cách dung hoà như sau này bằng mục đích chung "kính Chúa yêu nước", hay "sông Phúc Âm trong lòng dân tộc". Cũng như thế, chế độ quân chủ tập quyền theo Nho giáo, ở cả Việt Nam và Trung Quốc, không chấp nhận một cuộc cải cách, canh tân đất nước, mặc dù đã có mầm mống và có nhu cầu. Trước hết là vì lực lượng và cơ sở kinh tế – xã hội đã bị kìm hãm, không được vượt qua khuôn khổ cho phép. Một học giả có nhận xét ở Việt Nam chỉ có một mình Nguyễn Trường Tộ, trong khi ở Nhật có tới 30 người như thế và còn gấp nhiều lần hơn nữa đứng hậu thuẫn đằng sau. Nhưng điều chủ yếu vẫn là bất cứ một cuộc cải cách như thế nào cũng sẽ dẫn tới sự thay đổi cấu trúc kinh tế – xã hội, không thể không làm giảm ảnh hưởng của bộ máy quan lại, làm giảm địa vị độc tôn của ngôi vua và chế độ chuyên chế. Làm mất quyền của một thiết chế dựa trên quyền độc tôn của vua và dựa trên hệ tư tưởng độc tôn, chủ trương "trung quân chính danh định phận" thì là điều không thể chấp nhận được. Không phải nó ngu, cũng không phải nó muốn bán nước, nhưng làm khác thì nó không còn là nó nữa, nên cứ thế, dù một mất một còn, và đã mất.

Nhìn lại lịch sử so sánh càng gợi suy nghĩ hơn: cả 3 ông vua sống đồng thời: các Vua cải cách Xiêm Rama IV (1851 – 1868); tiếp đó Rama V (1868 – 1910); còn vua Minh Trị nước Nhật (1868 – 1912) và vua Tự Đức (1848 – 1883) cũng không xa nhau lắm về không gian và hình như ít nhiều cũng có thông tin (?), nhưng khác nhau về điều kiện và đầu óc.

(Nghiên cứu lịch sử, số 3 – 2003)

[1] Nguyễn Khắc Viện, Sđd, tr.72, 69, 121, 171 – 172, 68, 71 – 72, 152.

MỐI QUAN HỆ VIỆT NAM – LÀO NHỮNG NĂM ĐẦU THẾ KỈ XIX

Những năm đầu thế kỉ XIX, Việt Nam dưới sự trị vì của vương triều Nguyễn. Ở Lào bấy giờ ngoài ba tiểu vương là Viêng Chăn, Luổng Phạ Bang và Chăm Pa Xắc còn có mường độc lập như Phuôn Xiêng Khoảng. Các mường Lào đều chịu là thần thuộc của Xiêm sau cuộc xâm lược của Xiêm đối với Lào vào năm 1778. Mặc dù độc lập với nhau và có những mâu thuẫn với nhau nhưng từ cuối thế kỉ XVIII đến đầu thế kỉ XIX, ngoài Chăm Pa Xắc, các mường khác đều luôn giữ quan hệ thần thuộc với nhà Nguyễn ở Đại Việt. Những bộ sử lớn của Quốc sử quán thế kỉ XIX đã ghi chép về những lần cống nạp của sứ giả các mường Lào. Đặc biệt những năm đầu thế kỉ XIX, ví dụ các năm 1801, 1802, 1803 sứ giả của Viêng Chăn, Luổng Phạ Bang và Phuôn Xiêng Khoảng, năm nào cũng mang đồ cống vật sang dâng cho nhà Nguyễn và xin được phụ thuộc vào nhà Nguyễn. Đồ cống của các mường Lào gồm có voi đực, sừng tê, ngà voi, sáp ong và đôi khi có cả trống đồng, nhục quế. Nhà Nguyễn quy định cứ ba năm một lần, sứ giả các mường Lào đến cống một lần, lấy các năm thìn, tuất, sửu, mùi làm kì cống.

Khi sứ giả các mường Lào trở về, nhà Nguyễn cũng gửi tặng quốc vương quà gồm có: đoạn hồng vũ, trừu trắng (tên các loại vải), the mầu, lụa trắng, vải trắng, vải thâm mỗi thứ đều 50 tấm. Sứ bộ mấy chục người đều được cho thêm bạc tiền theo thứ bậc khác nhau.

Những năm đầu thế kỉ XIX, mối quan hệ giữa nhà Nguyễn và Viêng Chăn chặt chẽ hơn các mường khác của Lào. Năm Gia Long thứ ba (1804) quốc vương Vạn Tượng (Viêng Chăn) là Chiêu Ấn qua đời, Chậu Anụvông là em trai lên nối ngôi (sử sách nhà Nguyễn gọi tên vị vua mới là Chiêu A Nỗ). Vua Gia Long sai cai cơ Nguyễn Văn Uẩn và Hàn lâm Lê Văn Phú sang phúng[1].

Trong vòng 20 năm (từ năm 1804 đến năm 1824) sứ giả của Viêng Chăn cứ đúng kì hạn ba năm một lần lại vào dâng lễ cống cho nhà Nguyễn. Quan hệ giữa

[1] Quốc sử quán thế kỉ XIX. *Đại Nam thực lục*. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội 1960 – 1976, Q.XXVII, T.3, tr.260.

nhà Nguyễn và Viêng Chăn trong những năm đầu thế kỉ XIX diễn ra hết sức tốt đẹp. Các vị vua của triều Nguyễn luôn có thiện cảm với vua Chậu Anụvông của Viêng Chăn.

Chậu Anụvông là vị vua ý thức được nỗi khổ của nhân dân và đất nước dưới ách đô hộ của Xiêm. Nhà vua đã nuôi chí lớn giành độc lập từ tay Xiêm và thống nhất lại đất nước sau một thời gian dài bị Xiêm chia cắt. Sau khi lên ngôi, Chậu Anụvông một mặt ra sức chấn hưng đất nước, xây dựng Viêng Chăn thành một mường giàu mạnh, mặt khác, cho con trai đến làm chậu mường ở Chăm Pa Xắc và xây dựng Chăm Pa Xắc chờ thời cơ hiệp lực với Viêng Chăn để chống lại Xiêm. Chậu Anụvông cũng luôn giữ hoà hiếu với Luổng Phạ Bang và mong muốn Luổng Phạ Bang cùng chí hướng với mình trong sự nghiệp lớn thống nhất đất nước.

Có lẽ trong toan tính của mình, Chậu Anụvông thấy chỉ có thể dựa vào triều Nguyễn để chống lại ách xâm lược của người Xiêm nên trong một thời gian dài, Viêng Chăn luôn giữ lễ cống đối với triều Nguyễn.

Sau một thời gian dài chuẩn bị lực lượng, tháng 3 năm 1827, Chậu Anụvông đã tấn công vào các đội binh của Xiêm đóng ở bờ bên kia sông Mê Nặm Khoỏng. Bị bất ngờ, quân Xiêm trở tay không kịp đã chịu nhiều tổn thất nặng nề. Số quân sống sót đã bỏ chạy về Xiêm để xin viện binh. Thừa thắng, các đạo quân của Lào đã cùng tiến vào đất Xiêm và chiếm được một số thành trì. Nhưng chỉ một tháng sau, vua Xiêm đã sai phó vương chỉ huy các đạo quân đánh trả và các cánh quân của Lào không chống cự nổi đã phải vội vã rút lui. Quân Xiêm truy kích theo sau và nhanh chóng vượt sông Mê Nặm Khoỏng rồi chiếm được Viêng Chăn. Thành phố Viêng Chăn vốn sầm uất, nay bị người Xiêm đốt phá, cướp bóc và gần như bị san phẳng. Chậu Anụvông cùng gia quyến và lực lượng còn lại lánh nạn ở Tam Động, vùng biên giới Lào và Nghệ An của Đại Việt. Từ vùng Tam Động, Chậu Anụvông sai người đến trấn thần Nghệ An xin cứu viện.

Ngay khi cuộc chiến giữa Xiêm và Lào xảy ra, Tổng trấn Gia Định là Lê Văn Duyệt đem việc tâu lên triều đình. Vua Minh Mệnh đã sai quản đạo Tống Văn Uyển đến ngay vùng biên giới thượng đạo Cam Lộ, nơi tiếp giáp Xiêm để tìm hiểu tình hình chiến sự và phải báo ngay nếu có việc khẩn.

Nhận được lời cầu viện của quốc vương Chậu Anụvông, vua Minh Mệnh đã lệnh cho các quan trong triều bàn bạc về vấn đề này. Sau đây là lời tâu của các triều thần lên vua Minh Mệnh: "Nước Vạn Tượng là thuộc quốc của ta, nay có nạn mà quy thuận ta, nghĩa không nên cự tuyệt. Xin chọn vị đại thần võ ban cho quyền lãnh trấn thủ Nghệ An, sai cùng với hiệp trấn và tham hiệu đem quân giữ bờ cõi, vẫn cho Vạn Tượng trú ở Ba Động. Nếu nước Xiêm đến đòi thì tỏ rõ nghĩa lí mà

khước đi. Nếu họ (Xiêm) xâm lấn bờ cõi ta, quấy rối dân man ngoài biên của ta, thì coi như cầm thú làm hại ruộng ta mà trừ đi. Như thế nước Xiêm sẽ sợ then máy của ta, mà nước Vạn Tượng cũng được nhờ ta che chở"[1].

Vua xem lời tâu nói rằng: "Nước Vạn Tượng gây hấn trước, nước Xiêm cất quân lần này là cốt bắt cho được kẻ địch, quét sạch sào huyệt thì mới hả lòng, thế tất đến gần cõi ta, quấy thuộc man của ta. Nếu ta không phòng bị trước thì chưa khỏi khi lâm sự sẽ mất nhiều công trù tính". Bèn sai điều đồng lính thú ở Thanh – Nghệ đóng giữ bờ cõi.

Vua Chậu Anụvông trú ở Ba Động rồi sai người thân tín là Xi Mân cùng một số thuộc hạ đưa thư đến trấn thành Nghệ An. Trấn thần Nghệ An lưu Xi Mân ở lại Quỳ Hợp rồi tâu lên vua. Vua dụ rằng: "Vạn Tượng sai người đến tỏ lòng thành, nếu không cho về ngay thì không khỏi sinh lòng ngờ vực, vậy dụ sai trấn thần bảo về và báo cho A Nỗ biết rằng quân trấn đã đóng giữ ngoài cõi, hãy nên đóng đấy để đợi mệnh lệnh triều đình, lại sai người đưa tặng phẩm vật cho họ yên lòng"[2].

Sau khi chiến tranh Xiêm – Lào xảy ra, do gần ngay biên giới Đại Việt nên cuộc chiến không tránh khỏi ảnh hưởng đến tình hình Đại Việt. Thám báo từ vùng biên trở về nói rằng người Xiêm phao tin rằng sau khi chiếm Viêng Chăn sẽ chiếm Lạc Hoàn (một phần của Xiêng Khoảng). Trấn thần Nghệ An lại đem việc tâu lên. Vua Minh Mệnh rất thận trọng trong việc xử lí tình huống ở biên giới nên sau khi nghe báo cáo tình hình đã nói rằng: "Người Xiêm hư trương thanh thế, chưa chắc dám đến quấy bờ cõi, song nước Vạn Tượng sau khi điên đảo, nghe gió thổi hạc kêu cũng đủ sợ hãi, quân ta không đến thì bờ cõi không yên". Bèn cử đô thống chế là Phan Văn Thuý sung chức kinh lược biên vụ đại thần, vẫn kiêm cả việc trấn thủ Nghệ An. Phó tướng là Nguyễn Văn Xuân sung vào chức bang biện quản vụ đại thần; phó thống chế là Đoàn Văn Tường, Lê Văn Hoan đều sung vào chức bang biện quản vụ. Lại sai thêm Thượng thư Trần Lợi Trinh tham vào chức tham tán quân vụ đại thần. Tham tri Nguyễn Công Tiệp sung chức tham tán quân vụ để thống lĩnh các binh tượng nhanh chóng đến Nghệ An để làm việc"[3]. Phan Văn Thuý vào bệ từ, vua dụ rằng: "Các người hãy đến gần biên giới, đóng quân lại và đưa thư cho nước Xiêm nói rằng họ cùng nước Vạn Tượng đánh nhau không được vượt sang bờ cõi thuộc man của ta, nếu không nghe chỉ có đánh thôi".

---

[1] *Đại Nam thực lục*. Sđd, tr.238, Q.45, T.8.
[2] *Đại Nam thực lục*. Sđd, tr.239, Q.45, T.8.
[3] Ngô Cao Lãng, *Quốc triều xử trí Vạn Tượng sự nghi lục*, Bản dịch của phòng Tư liệu, Viện Đông Nam Á.

Trước tình hình quan hệ Xiêm – Lào căng thẳng và có thể xảy việc binh đao ngoài biên giới, vua đã sai người báo cho tổng trấn Gia Định Lê Văn Duyệt. Lê Văn Duyệt và Tham tri Lại bộ Hoàng Kim Hoán đều có những nhìn nhận đúng đắn và giải pháp tích cực nhưng cứng rắn về quan hệ giữa ba nước Xiêm – Lào và Đại Việt. Ý kiến chủ đạo của hai vị đại thần này là bằng bất cứ giá nào cũng phải bảo vệ Vạn Tượng trước sự xâm lược của Xiêm để bảo vệ phên giậu phía tây của nước nhà. Vua Minh Mệnh chỉ lấy những ý kiến của các đại thần làm ý tham khảo và cho rằng: "... việc binh là dữ, chiến tranh là nguy, thánh nhân bất đắc dĩ mới dùng. Phen này, người Xiêm nếu biết lường tính thế lực, không dám theo đòi Vạn Tượng mà lấn bờ cõi ta thì việc êm người yên, hoà hảo lâu dài. Bấy giờ ta sẽ tính dần thu lòng người Vạn Tượng dựng lại nước Vạn Tượng, đã tỏ rõ nghĩa lớn, phục lại nước đã mất, nối lại mối đã đứt... Hiện nay chưa biết lí thế nào, nên yên tĩnh để đợi".

Mặc dù nhận định như vậy nhưng vua Minh Mệnh đã sai kinh lược biên vụ Phan Văn Thuý đưa quân đội đến Kỳ Sơn để bảo vệ bờ cõi và bảo vệ Châu Anụvông. Phan Văn Thuý đã sắp đặt các đội vệ phấn võ là Nguyễn Trọng Thai đi đến bản Triệu Sầm hỏi thăm và yên uỷ người Vạn Tượng. Vua Anụvông thấy Nguyễn Trọng Thai đến rất mừng, lại gửi thư nói quân Xiêm sắp đến Lạc Hoàn, xin cho đem quân đến bảo hộ. Phan Văn Thuý bèn chia phát binh và voi, sai Nguyễn Văn Xuân và Lê Văn Hoan tiến đóng ở Kỳ Sơn, Đoàn Văn Trường tiến đóng ở Quỳ Hợp, Nguyễn Công Tiệp biện lí quân lương. Phan Văn Thuý và Trần Lợi Trinh ở lại trấn Nghệ An đợi báo tin và đem việc dàn xếp quân ở biên giới tâu lên vua. Sau khi tiếp chỉ dụ của vua, Phan Văn Thuý, Trần Lợi Trinh và Nguyễn Công Tiệp tiến quân đến đóng ở Quỳ Hợp rồi cho người gửi thư cho tướng Xiêm ở thành Viêng Chăn. Tướng Xiêm nhận thư và không có hành động gì gây hấn với Đại Việt. Đoàn Văn Trường từ Quỳ Hợp tiến đến Ba Động, Anụvông từ bản Triệu Sầm nghe tin quân đội Đại Việt đến Ba Động bèn trở về Ba Động.

Tháng 7 năm 1827, trong khi tình hình Viêng Chăn đã yên ắng thì ở biên giới Nghệ An, binh lính Đại Việt do không quen khí hậu đã sinh ốm đau rất nhiều. Kinh lược đại thần Phan Văn Thuý đem việc tâu lên. Vua Minh Mệnh cho người do thám tình hình Viêng Chăn, được biết do thấy quân đội Đại Việt đóng áp sát biên giới nên quân Xiêm đã rút về hết chỉ để lại một viên tướng và vài trăm quân cùng phó vương Lào là Ấp Ma Hạt chiếm giữ thành Viêng Chăn. Vua Minh Mệnh cho rằng việc biên giới đã yên ổn và Châu Anụvông cũng được an toàn mà không cần phải tốn một mũi tên hòn đạn, nên dụ cho Đoàn Văn Trường từ Ba Động rút quân chỉ chọn 1.000 quân tinh tráng ở lại giữ châu Quỳ Hợp, còn lại quân đội rút về hết, riêng đội tượng binh thì đưa về tỉnh thành Nghệ An nghỉ ngơi.

Khi quân đội rút về, Chậu Anụvông đã khẩn thiết xin nương nhờ triều đình. Vua Minh Mệnh bèn cho phép Chậu Anụvông được dời về trấn thành Nghệ An. Ngày Anụvông và thuộc hạ cùng gia quyến đến Nghệ An, vua sai Nguyễn Công Tiệp mang tặng Anụvông 1.000 lạng bạc, 100 quan tiền và những đồ dùng thiết yếu cho cuộc sống của vua Anụvông và gia quyến gồm: rượu, gạo nếp, trâu, gà vịt, trầu cau, nước mắm và muối[1]. Ngoài ra, vua cũng sai tặng cho thuộc hạ của Anụvông 200 lạng bạc, 300 quan tiền và cấp cho quân sĩ những vật dụng thiết yếu như: rượu, gạo nếp, muối mắm, trâu, gà, vịt, trầu cau nhiều hơn gia quyến của vua[2].

Trấn thần Nghệ An đã dựng 11 toà công quán ở chỗ đất trống phía đông của trấn thành Nghệ An cho Chậu Anụvông và quân sĩ. Cũng theo ghi chép của Ngô Cao Lãng thì số quân và dân theo Chậu Anụvông đến công quán Nghệ An khoảng 200 người.

Chậu Anụvông đã sai người báo cáo tình hình trong nước với trấn thần Nghệ An. Bấy giờ, trong số gia quyến của ông ta, có cả mẹ và 4 người con của phó vương Ấp Ma Hạt. Ấp Ma Hạt bèn gửi thư cho Chậu Anụvông và nói đã nhờ tướng Xiêm xin với vua Xiêm "tha" cho Chậu Anụvông và mời ông về nước. Ấp Ma Hạt cũng xin Anụvông cho mẹ và các con mình cùng được trở về Viêng Chăn.

Triều đình cùng nhau bàn bạc và đều cho rằng chỉ nên cho một nửa số gia quyến của Ấp Ma Hạt về Viêng Chăn còn giữ lại một nửa để xem xét tình hình sau này cụ thể ra sao. Nhưng chỉ dụ chưa đến nơi thì Anụvông xin với trấn thần cho con của Ấp Ma Hạt về dò xét tình hình. Điều này rất phù hợp với những toan tính của vua tôi triều Nguyễn. Vua Minh Mệnh đã nói rằng: "Nếu trời không muốn nước Vạn Tượng loạn lạc, khiến Ấp Ma Hạt nghĩ lại đi đón anh về, ta nhân đó gửi thư cho nước Xiêm và đưa A Nỗ về nước, thì dân ta cũng được nghỉ vai. Nếu không thế thì khó lòng tránh khỏi việc binh đao"[3].

Tháng 3 năm 1828, vua Minh Mệnh sai trấn thần Nghệ An nói với A Nỗ nên dựa vào uy đức của triều đình rồi ngầm sai người về nước tìm người ứng nghĩa để khôi phục lại đất nước. Vua Anụvông nói rằng đã cho người về chiêu dụ các bộ lạc trong nước, số người ứng nghĩa lên đến vạn người. Vua Anụvông xin với triều đình cho quan quân đưa về nước để lấy tiếng viện trợ. Ông ta sẽ tự đem quân dân về thẳng Viêng Chăn. Nếu gặp quân Xiêm ngăn trở thì sẽ tự đương đầu không dám

[1] Ngô Cao Lãng, *Quốc triều xử tri Vạn Tượng sự nghi lục*, đã dẫn, tr.19.
[2] Ngô Cao Lãng, *Quốc triều...*, sách đã dẫn.
[3] *Đại Nam thực lục*, sách đã dẫn, tr.302, T.8, Q.47.

phiền đến một quan quân. Nếu nước Xiêm lại đến xâm lược thì thể chết giữ lấy thành trì, không trốn chạy như trước nữa.

Trấn thần đem việc tâu lên, vua sai các đình thần bàn bạc đều cho rằng: A Nỗ có chí phục quốc, lại có cơ hội phục quốc, triều đình chính nên xử trí. Bây giờ đương mùa hạ, nước lụt chưa lâu, sai đại thần đem quân đóng ở bờ bắc sông Khung Giang (sông Mè Nặm Khoảng – NLT), đợi A Nỗ sang sông qua tuần nhật mà vô sự thì quân ta rút về. Như thế để cho A Nỗ nhờ ta mà được phục quốc. Ta đã dựng lại được nước đã mất, nối lại mối bị đứt, vả lại nước Xiêm với nước ta là nước láng giềng, mà nước Vạn Tượng là bề tôi của hai nước, trước ta thương vì cùng khổ mà nuôi vỗ, nay xin về thì đưa về, thực là việc nghĩa cử, xin sai sứ đưa thư sang nước Xiêm nói rõ đại ý của triều đình như thế thì việc làm chính đại quang minh không ai nói vào đâu được. Vua cho là phải.

Sau đó, vua Minh Mệnh đã sai viên ngoại lang binh bộ là Hoàng Sĩ Quy đem sắc thư hội đồng với trấn thần bảo cho A Nỗ biết. Vua cũng sai đô thống chế dinh long võ là Phan Văn Thuý làm kinh lược đại thần, phó tướng quân là Nguyễn Văn Xuân làm phó, tham tri hiệp trấn Nghệ An là Nguyễn Khoa Hào làm tham tán, đem tướng sĩ hơn 3.000 người và 20 thớt voi đến Trấn Ninh, tìm chỗ đóng quân, lượng phái biền binh đưa A Nỗ về nước.

Người trực tiếp đưa Chậu Anụvông về nước là cai đội Nguyễn Trọng Thai. Nguyễn Trọng Thai cũng chính là người đã đưa thư của nhà Nguyễn cho vua Xiêm tại Viêng Chăn trước khi đưa Anụvông về nước để thoả thuận với phía Xiêm trong việc đối xử với Viêng Chăn. Do đã được sự đồng ý của vua Xiêm nên khi quân đội nhà Nguyễn hộ tống Anụvông về nước trên đường gặp quân Xiêm cũng không có sự ngăn cản gì. Sau khi Anụvông đã yên ổn, quân đội Đại Việt đã rút về. Vua Minh Mệnh cho quân sĩ về nghỉ ngơi và làm đàn tế những người đã vì công việc ngoài biên mà bị thiệt mạng.

Nhưng tình hình Viêng Chăn cũng không yên ổn được lâu. Chỉ hai tháng từ khi được quân đội Đại Việt hộ tống về nước, hiềm khích giữa quân Xiêm và Chậu Anụvông đã xảy ra và Xiêm đã đưa thêm quân đội đàn áp Chậu Anụvông. Trong khi chưa biết Chậu Anụvông đang ở đâu, vua Minh Mệnh được tin đã vội sai người đến Viêng Chăn nhằm khuyên Chậu Anụvông "tạ lỗi" với vua Xiêm, nhằm giữ được hoà bình cho cả ba nước.

Trong lúc sứ giả Đại Việt chưa đến được thành Viêng Chăn thì sứ giả của Viêng Chăn đã đến trấn thành Nghệ An xin cứu viện. Vua Minh Mệnh lệnh cho các đình thần bàn bạc. Các quan đều cho rằng việc binh là việc lớn, không nên vội vàng. Nhắn bảo cho A Nỗ hãy tự lực còn ta chờ cho sứ thần về sẽ định liệu.

Bèn sai Nghệ An phúc đáp thư của A Nỗ rằng: "Triều đình thương người có nạn cứu người bồ côi, giúp đỡ nước phiên thuộc đã hết sức chu đáo. Gần đây người Xiêm sinh sự có phải tự chủ ý vua Xiêm, hay là bởi tướng ngoài biên cầu công mà gây việc, cũng chưa biết rõ. Cái nghĩa triều đình, đối với nước láng giềng, sao lại có thể gây trước mối động binh... Triều đình còn đương xét kĩ tình hình động tĩnh của nước Xiêm sẽ có cách xử trí đại đoạn"[1].

Nhưng triều đình nhà Nguyễn đã không có cơ hội để xem xét kĩ tình hình vì tình hình chiến sự giữa Xiêm và Viêng Chăn đã xảy ra hoàn toàn không có lợi cho Viêng Chăn. Chậu Anụvông bỏ thành mà chạy. Trấn thần Nghệ An được tin vội đem việc tâu lên. Vua Minh Mệnh vội vã sai đưa quân đi trấn giữ biên giới đề phòng quân Xiêm thừa thế xâm lấn bờ cõi. Phủ Trấn Ninh và Trấn Tĩnh, mỗi phủ phái đến 300 quân thần sách để trấn giữ. Phủ Trấn Định phái 150 biền binh trấn giữ. Vua lại lo sợ rằng phủ Nghệ An cách Trấn Tĩnh rất xa nên đã cử 200 lính đóng ở đồn Quỳ Hợp để nếu xảy việc binh sẽ sách ứng cho Nghệ An.

Chậu Anụvông sau khi thua trận đã không chờ được sự cứu viện của nhà Nguyễn mà lại vội vã tìm đường chạy sang Nghệ An. Nhưng trên đường rút chạy, mới đến Trấn Ninh, Chậu Anụvông đã bị chậu mường Trấn Ninh là Chiêu Nội (đã sử Lào gọi là Chậu Nọi) bắt và giải sang nộp cho người Xiêm. Một thời gian sau, Chậu Anụvông và gia quyến bị người Xiêm xử tử hình ở Băngkok.

Vua Minh Mệnh nghe tin, rất cảm thương cho số phận của Chậu Anụvông và giận giữ trước hành động của Chậu Nọi Mương Phuôn, đã sai người bắt Chậu Nọi về Huế trị tội. Hai người con trai của Chậu Anụvông được ông đem theo khi trốn chạy và khi biết không thể thoát được, ông đã gửi lại ở phủ Trấn Tĩnh. Được tin vua cha bị bắt, hai con ông đã tìm đường đến gặp quan quân Đại Việt và xin cho được trú ngụ ở Nghệ An. Triều đình nhà Nguyễn cho hai người ở lại phủ Trấn Tĩnh và bảo vệ an toàn, đồng thời chu cấp đầy đủ.

Trước khi chiến tranh giữa Viêng Chăn và Xiêm xảy ra, Chậu Anụvông đã cho người đến Luổng Phạ Bang liên kết với vua Luổng Phạ Bang để nghị cùng nhau chống Xiêm. Nhưng do nội bộ các mường Lào không thống nhất nên vua Luổng Phạ Bang bề ngoài thì đồng ý với Chậu Anụvông nhưng lại ngầm sai người báo kế hoạch của Chậu Anụvông với vua Xiêm. Vì vậy chiến tranh giữa Viêng Chăn và Xiêm xảy ra nhưng quân Xiêm không tấn công Luổng Phạ Bang[2].

Sau khi Chậu Anụvông bị thất bại, tháng 9 năm 1828, Luổng Phạ Bang (biên niên sử Việt Nam gọi là Nam Chưởng) đã sai sứ vào triều cống cho nhà Nguyễn. Sứ thần đến kinh đô, được vào lạy vua ở sân điện và đã được vua hỏi han tình hình

---

[1] *Đại Nam thực lục*, sách đã dẫn, tr.3, T.9, Q.54

[2] *Lịch sử Lào từ thượng cổ đến giữa thế kỉ XIX*. Nxb Giáo dục Viêng Chăn, 1973.

đất nước và được tiếp đón nồng hậu. Vua Minh Mệnh đã sai Bộ Lễ bàn định kì cống cho Luổng Phạ Bang và lấy các năm sửu, thìn, mùi, tuất làm kì cống. Phẩm vật cống được quy định gồm: ngà voi 4 đôi, sừng tê giác 8 tảng, trống đồng hai cái (sau này nhà Nguyễn đã bỏ lệ cống trống đồng cho Luổng Phạ Bang vì cho rằng vùng này không sản xuất được trống đồng).

Mối quan hệ giữa nhà Nguyễn và Luổng Phạ Bang trong thời kì này hầu như không được suôn sẻ do Trấn Ninh và các vùng biên giới Việt – Lào, cư dân đều chịu sự kiểm soát của nhà Nguyễn. Luổng Phạ Bang thường lợi dụng đường đi đến các vùng này thuận lợi, đem quân đến đòi các dân ngoài biên phải chịu phụ thuộc Luổng Phạ Bang và đòi cống nạp khiến cho dân biên giới vô cùng khổ cực. Triều đình ngoài việc phải đưa quân đội đến dẹp còn hư trương thanh thế khiến người Luổng Phạ Bang phải tự lui.

Một số quý tộc của Luổng Phạ Bang cũng muốn dựa vào nhà Nguyễn trong khi tranh giành nội bộ để lên nắm quyền cai trị nhưng triều đình nhà Nguyễn thường từ chối giúp đỡ những vụ việc rắc rối đó.

Có thể nói đến những năm cuối của triều Minh Mệnh, mối quan hệ của Đại Việt với các mường Lào hầu như bị gián đoạn. Năm Minh Mệnh thứ 20 (1839), tháng hai, vua Minh Mệnh đã sai trấn thần Nghệ An cho người đi do thám tình hình Viêng Chăn và Luổng Phạ Bang để biết rõ tình trạng hai tiểu quốc này. Do thám trở về nói rằng: bắt đầu đến Vạn Tượng, thấy dân Xiêm – Lào cùng ở lẫn lộn. Ở Nùng Khai (Noỏng Khai) có một đồn lớn, lính Xiêm đóng giữ, thành nước ấy (Viêng Chăn) bỏ thành nơi hoang rậm... Đến Luổng Phạ Bang thì thấy có lính Xiêm chừng 200 người đóng giữ, một nửa ở trong thành, một nửa bờ nam sông Khung Giang (Mè Nặm Khoỏng), vua nước ấy đã chết, Xiêm dựng con vua nước ấy là Vàng Lãng làm vua, em là Hạt Xà Bút làm phó, đều ở trong thành nước ấy[1]. Vua sai thưởng cho do thám 50 quan tiền.

Lịch sử thường có những bước ngoặt bất ngờ. Và sự bất ngờ ở những năm đầu thế kỉ XIX là phong trào Chậu Anuvông thất bại khiến cho tình hình Lào và tình hình biên giới hai nước luôn trong tình trạng bị xáo trộn. Tình trạng đó đã khiến cho quan hệ hai nước trong một thời gian khá dài bị gián đoạn. Nhưng nhà Nguyễn cũng đã tìm mọi cách khôi phục lại mối quan hệ giữa hai nước mà trước hết là việc ổn định tình hình biên giới. Bởi nhà Nguyễn cũng hiểu rõ rằng giữ gìn mối quan hệ Đại Việt – Lào không chỉ là đảm bảo cho sự tồn vong của hai dân tộc mà còn là yêu cầu của lịch sử[2].

(Nghiên cứu Đông Nam Á, số 4 – 2005)

---

[1] *Đại Nam thực lục*, Sđd, tr.41, T.21, Q.119.

[2] Bài này viết chung với Nguyễn Lệ Thi.

PHẬT GIÁO TỪ SIDDHARTA ĐẾN ASHOKA

Ashoka là một ông vua Ấn Độ thời cổ đại (ca 268 – 232 TCN), tiêu điểm của bài này, là một nhân vật kiệt xuất của lịch sử Ấn Độ, được đặt tên cho những đường phố, quảng trường, khách sạn lớn của Ấn Độ, nhưng điều chủ yếu là những hoạt động, những công tích của ông đánh dấu một thời kì đặc sắc của lịch sử Ấn Độ và có ý nghĩa không nhỏ đối với lịch sử văn hoá thế giới. Ông trở thành một nhân vật huyền thoại, có những cách hiểu, cách đánh giá khác nhau, gây nên những cuộc tranh luận kéo dài. Bài này dừng lại chủ yếu ở mặt *những đóng góp của ông về văn hoá, tôn giáo*, tuy nhiên, dù vai trò cá nhân của ông có lớn đến đâu cũng không thể tách rời thời đại ông, vương triều mà ông là một người đại diện. Có thể nói khái quát, ông là nhân vật cuối, kết thúc cả ba vương triều thống nhất và xây dựng trên lưu vực Ganga trải dài trong nửa sau thiên kỉ I TCN, một thời đại đặt nền móng, có ý nghĩa lớn:

1. Lưu vực sông Hằng, Đông Bắc Ấn Độ trải qua một nghìn năm đầu tiên khai phá (từ khoảng 1.500 năm đến 500 năm TCN) của các bộ lạc làm nông nghiệp và chăn nuôi, làm đồ gốm áo mầu đen bóng và những đồ trang sức bằng đá đen. Đây là cả một thời gian dài mà đời sống vật chất và tinh thần được phản ánh qua những vần thơ truyền khẩu được gọi là *kinh Veda*. Đó cũng là thời mà cư dân ở đây tin thờ thần thánh Veda (*Vedaisme*) hay Bà La Môn (*Brahmanisme*). Họ tập hợp thành hai liên minh bộ lạc, từ đó thành hai nhóm tiểu quốc sơ kì, thường không tránh được sự tranh chấp đất đai, tranh giành ưu thế trên đường phát triển. Tình hình đó ít nhiều được phản ánh trong bộ sử thi lúc đầu truyền khẩu là *Mahabharata*.

Khoảng năm 500 TCN, các tiểu quốc được tập hợp, thu phục trong hai quốc gia phát triển nhất, mạnh nhất là *Magadha* và *Kosala*. Vua đầu tiên của Magadha là *Bimbissara* tự nhận là cùng thời với Siddharta, tức Sakya Muni, tức Buddha hay Phật tổ.

Đây là một bước ngoặt. Nhưng cũng có thể nói *khoảng giữa thiên niên kỉ I TCN* dường như là *một bước ngoặt* trong *lịch sử của loài người*.

a. Ở đây là sự xuất hiện của *Siddharta* (ca 624 – 543 TCN) và sự truyền bá Phật giáo; cũng là thời điểm chuyển từ Bà La Môn sang Hindu giáo (*Hinduisme*).

Phật giáo và Hindu giáo *cùng tồn tại, đối xứng* nhau trong xã hội Ấn Độ qua mấy thế kỉ (từ giữa đến cuối thiên niên kỉ I TCN), trở thành một hiện tượng rất đặc sắc của lịch sử – văn hoá thế giới.

b. Ở một trung tâm khác, phía Tây, ở Địa Trung Hải, trên bán đảo Hi Lạp, nhà nước Aten – *Polis Athinai*, là thời *của Perikles* (ca 495 – 429 TCN) cũng là thời của Phidias và Praxiteles xây *Parthenon*, thời mà quyền và giá trị *con người công dân (demos)* đạt tới đỉnh cao và trở thành kiểu mẫu của mọi thời đại.

c. Ở Trung Quốc, đây là bước chuyển từ thời Xuân Thu sang thời Chiến Quốc, thời *Khổng Tử* (551 – 479 TCN), người sáng lập *hệ tư tưởng Nho giáo* đã chế ngự một thời trong tư tưởng và nhiều thời trong xã hội nông nghiệp phụ quyền Đông Á...

d. Ở bờ biển Đông Nam Á là sự khởi đầu của Văn hoá Đông Sơn, Sa Huỳnh và Cần Giờ, bắt đầu của thời đại đồ sắt, chuẩn bị cho sự ra đời của Nhà nước mà trước hết là *Nhà nước Âu Lạc* trên lưu vực sông Hồng.

e. Tất cả các sự kiện *gần đồng thời đó*, có quan hệ gì với nhau không? *Là ngẫu nhiên hay là quy luật của Trời Đất*? Hiện chưa có câu trả lời.

2. Xin hãy trở lại Ấn Độ ở thời điểm ban đầu. Đạo Bà La Môn thịnh hành từ khoảng 1.500 năm đến 500 năm TCN gắn liền với sự phân hoá xã hội ban đầu, với chế độ sắc đẳng *Varna* và với tín ngưỡng giáo điều "Con người phải tuân theo Đạo Pháp (*dharma*), trong đó, con người phải chịu hệ luỵ – nghiệp chướng (*karma*) do sự luân hồi (*samsara*) từ kiếp trước. Nói cách khác, mỗi con người có số phận và phải chấp nhận số phận do thần thánh an bài.

a. Đến khoảng 500 năm TCN, tình hình xã hội Ấn Độ có những biến đổi trên đà phát triển, Hindu giáo thay thế Bà La Môn giáo, nhưng không tạo nên sự đảo lộn, mà giữ nguyên và mở rộng hệ thống thần thánh, hoàn chỉnh giáo lí và lễ nghi, một hệ thống chi tiết hơn, rộng lớn hơn trên cơ sở bảo tồn giáo lí cơ bản của *Đạo Pháp, dharma*. Một tôn giáo mới mở rộng trên nền tôn giáo cũ, giáo lí cũ, nhưng thích hợp với tình hình mới: xã hội phân hoá sâu sắc hơn, lồng trong cả sự phân biệt đẳng cấp *casta* khắc nghiệt hơn. Sự phân hoá giàu nghèo làm tăng lòng ham muốn và cũng tăng nỗi thất vọng. Sự phân đẳng cấp lại khơi sâu sự cách biệt, chà đạp nhân phẩm. Những điều đó dẫn tới tình cảnh "nước mắt của chúng sinh chứa đầy ba biển lớn", nỗi đau khổ của con người tràn ngập khắp nơi. Đó là bối cảnh ra đời của giáo lí Phật.

b. Hạt nhân của Phật giáo là giải thích nguồn gốc của nỗi khổ và con đường cứu khổ. Sinh ra trên đất Ấn Độ, thấm đượm tư duy *Ấn Độ*, sống trong khung cảnh kinh tế – xã hội Ấn Độ thời đó, người ẩn sĩ của bộ lạc Sakya vẫn không sao thoát ra khỏi ý nghĩ về số phận, về sự luân hồi và nhân duyên, cũng là hệ luỵ của Đạo Pháp,

nhưng nếu như Hindu giáo hầu như lờ đi khả năng giải thoát – *moksa*, tuy có nói đến, thì Siddharta là người đầu tiên nhấn mạnh đến sự giải thoát và khả năng giải thoát khỏi luân hồi, tuy rằng rất không cụ thể, bởi giải thoát bằng quan niệm – nhận thức về sự *hư vô (shunyata)* của cuộc sống trần ai. Phật khuyên rằng bất kì ai nếu chịu tu luyện *theo 8 con đường đúng* thì đều có thể đạt tới cõi Phật, đều được giải thoát khỏi luân hồi. Chỉ như thế cũng đã đủ thấy Phật giáo dù không tuyên ngôn ồn ã, cũng đã tỏ rõ tình thương người, lòng khoan dung và ý thức về sự *bình đẳng chúng sinh* trên con đường tu luyện: một niềm an ủi lớn và một sự khích lệ lớn.

c. Cả hai tôn giáo cùng truyền bá không ngừng mở rộng, đan xen nhau trong dân cư vùng Bắc Ấn hẳn là một cách lặng lẽ, hoà bình, nhưng trong bối cảnh diễn tiến chính trị rất sôi động và phong phú:

– Vương triều đầu tiên của Magadha, *triều Bimbissara* trải qua 8 đời vua, từ năm 550 đến 360 TCN.

– Vương triều thứ hai, gọi là *Nanda*, hơi ngắn (360 – 321 TCN) và hơi phẳng lặng, rồi kết thúc bằng cuộc tấn công xâm nhập vùng Bắc Ấn của đạo quân Hi Lạp: Makedonia do Aleksandros Đại đế chỉ huy.

– Vương triều thứ ba, *Maurya* (con Công) do Chandra Gupta sáng lập sau khi đánh lui được đạo quân Hi Lạp lưu trú ra khỏi vùng Ngũ Hà – *Panjab*, thượng nguồn sông Indus. Vương triều này và có lẽ ngay từ đầu đời *Chandra Gupta* (321 – 297 TCN) là thời mà học giả Panini hoàn thành việc chỉnh lí, hoàn thiện, từ ngữ, chữ viết và văn phạm *Phạn ngữ (Sanskrit)*, mở đầu việc ghi chép các kinh tịch truyện và thần thoại Hindu giáo (*Purana*).

Đây là thời Đức vua trọng dụng *Kautilya*, một học giả rất nổi tiếng, đã biên soạn *Arthasastra – Luận về bổn phận* mà một số tác giả nước ngoài thường dịch là "*Khoa học chính trị*" và giúp vua cai trị đất nước được phồn vinh.

Đây cũng là thời tiếp xúc và giao lưu văn hoá Đông – Tây, Hi Lạp – Ấn Độ. Quan hệ tương tác thực sự nên ít nhất cũng đã tạo nên một phong cách nghệ thuật tượng Phật giáo – Hi Lạp (*Art greco bouddhique*) với những trường phái địa phương như *Gandhara* ở vùng Panjab, *Mathura* ở Bắc Ấn Độ, *Amaravati* ở Đông – Nam Ấn Độ. Cùng với *Arthasastra* của *Kautilya*, người ta còn biết khá nhiều về xã hội Ấn Độ qua tác phẩm *Indika (nước Ấn Độ)* ghi chép của nhà ngoại giao và nhà văn hoá người Hi Lạp, *Megasthenes*, đã đến sống một thời gian dưới thời Ashoka. Điều đó cũng cho thấy sự cởi mở của Ấn Độ với thế giới bên ngoài ngay từ thời rất sớm này.

3. Vương triều thứ ba, gọi là vương triều Maurya (con Công), có 3 vua, sau Chandra Gupta là Bindusara (297 – 272 TCN) là con trai, rồi đến cháu nội là

Ashoka (khoảng 268 – 232 TCN), đỉnh cao của lịch sử Ấn Độ cổ đại, đánh dấu một thời kì rất đặc sắc mà những công tích của vương triều và nhất là ông vua cuối của vương triều – Ashoka, đã gây nên những cuộc tranh luận sôi nổi về nhiều vấn đề của vương triều này.

a. *Cuộc chinh phục Ashoka*

Vương triều Maurya lập nghiệp trên cơ sở giải phóng, lãnh thổ miền Tây – Bắc, thống nhất và mở rộng miền Đông – Bắc trên lưu vực sông Ganga, đã có điều kiện và có nhu cầu tiếp tục phát triển bằng cách chinh phục các vùng, miền khác của bán đảo Hindustan. Có một số nhà sử học cho rằng công cuộc chinh phục này đã được tiến hành có kết quả từ đời ông và vua cha của Ashoka, tuy nhiên, chắc rằng chưa rộng khắp và chưa được chắc chắn, khi còn lại một quốc gia khá mạnh vẫn còn đứng riêng, đứng chắn con đường đi xuống phương Nam là *Kalinga*, ở bờ biển phía Đông, phía Bắc Deccan, Bắc sông Godavari. Nhiệm vụ này đặt ra cho Ashoka. Sau khi lên ngôi, ông đã chuẩn bị một lực lượng hùng hậu, tấn công Kalinga, mạnh mẽ, bền bỉ trong một thời gian dài, cuối cùng ông đã giành được thắng lợi. Trong một bản văn khắc, ông khoe "đã giết được 100.000 quân địch, bắt 150.000 người, thu được nhiều của cải, vũ khí, đồ dùng..." (R. Thapar, 1966); từ đây, mở ra con đường chinh phục các vùng lãnh thổ khác của Ashoka, đặc biệt là bờ biển Tây Ghat, vùng Deccan và miền Nam.

b. *Đế quốc Ashoka*

Một số nhà sử học chưa tin vào lãnh thổ đã được chinh phục, mở rộng đến mức nào của Ashoka. Người khác lại dựa vào sự phân cách của địa hình, sự khác nhau giữa thực tế các vùng, đã hoài nghi về đế quốc cổ đại Ấn Độ. Một số người khác, trong đó có Bongard Levin, R. Thapar lại dựa vào bản đồ các văn khắc của Ashoka, tin là Ashoka đã thực tế chinh phục thống nhất được gần hết tiểu lục địa Hindustan, cả vùng lưu vực sông Indus, nay thuộc Pakistan, chỉ trừ một mỏm cực Nam, phía Nam sông *Kaveri*, là quốc gia *Pandyas* sau này. Bản đồ được vẽ lại ở đây dựa theo bản của Romila Thapar (1966), Rama Shankar Tripathi (1942) và của Namita Sugandhi (2003).

Rama Shankar Tripathi (1942) thì tin và trình bày cơ sở của đế quốc Ashoka đó: theo ông, chính Ashoka coi quốc gia của mình là *một đế quốc (Savaputha viyam)* và đã thốt lên "đế quốc của ta rộng lớn biết bao!" (*mahalake hi vijtam*).

Ngày nay, người ta biết về đế quốc này chủ yếu qua mô tả trong *Arthasastra* mà nó được xây dựng theo đề án của *Kautilya*, tức là hiện thực đến đâu thì chưa rõ: Triều đình có *Tể tướng (Mantris)* giúp việc vua, đứng đầu chính phủ (*Parisad*),

gồm có 4 "bộ"/thượng thư, cai quản 18 ban (*Tirthas*), trong đó có *Purohita* (Đại Tăng), *Senapati* (Chỉ huy quân đội), *Samaharta* (Thuế vụ), *Sannidhata* (Kho bạc), *Dandapala* (Cảnh sát), *Lavana* (Muối), *Pattana* (Cảng vụ), *Samstha* (Thương mại), *Paura* (Đô trưởng – phụ trách kinh đô)...

Đế quốc chia làm một số "*tỉnh*"; cấp địa phương này có một Ban điều hành, gồm có 6 sở, mỗi sở có 5 thành viên phụ trách.

Quân đội được tổ chức thành *6 doanh: Bộ binh* (ta được biết có 600.000 người), *Kị* (30.000 ngựa), *Tượng* (9.000 voi), *Xa* (8.000 xe), *Hậu cần, vận chuyển*... ta còn được biết qua ghi chép của *Megasthenes*, Thủ đô *Pataliputra* là đô thị lớn nhất ở Ấn Độ: dài 90 stadia (18km), rộng 1,5 stadia (3km), có thành cao, hào sâu, 570 tháp, 64 cổng. Toạ lạc trên đôi đất giữa hai sông Erannoboas (Sone) và Ganges. Ngày nay, thủ đô xưa cũ chỉ còn lại một ít phế tích, nên không thể xác định những điều mô tả thực, hư đến mức nào.

c. *Ashoka và Phật giáo*

Ashoka lên ngôi (ca 268 TCN) khi Phật tổ Siddharta viên tịch đã qua 275 năm (543 – 268 TCN) và cũng bằng ấy năm, Phật giáo được truyền bá ở Ấn Độ, thì 36 năm cầm quyền sau đó, cũng chủ yếu là thời gian chinh chiến, trận mạc liên miên, ông có vai trò gì với Phật giáo? Lên ngôi khoảng 8 năm (ca 260 TCN), Ashoka đem quân tiến đánh Kalinga; ngay sau trận này, giết hại quá nhiều sinh linh, ông ăn năn, nên đã "dốc lòng theo Phật giáo và giảng giải giáo lí Phật". Có tác giả cho rằng điều đó biểu hiện ở những văn khắc của ông và việc ông hỗ trợ chấn hưng Phật giáo. Giáo lí Phật đâu phải có nhiều điều lí thuyết để học, để thảo luận. Vấn đề là làm chứ không phải là học thuộc, là nói. Ông có tự bạch "có hai năm rưỡi đi làm *upasaka*, nhưng cũng không *hành* được tốt (MRE. I). Nghĩa Tĩnh kể lại đã xem thấy hình vẽ Ashoka mặc áo tu hành, mặt khác, hoàng đế lại luôn luôn có một đám đông cung tần, thị nữ vây quanh và cả một đội nữ vệ binh trang bị cung tên (Strabo. XV. 55: *Arthasastra*. I, 21).

Trong những năm trị vì của ông, *Hội đồng Phật giáo* được Ashoka bảo trợ triệu tập họp 3 lần:

– *Lần 1*, họp ở Rajagriha do Đại tăng Mahakasyapa triệu tập và chủ toạ.

– *Lần 2*, họp ở Lichavi do Đại tăng Vaisaly làm chủ toạ.

– *Lần 3*, biết rõ hơn, họp năm thứ 17 triều vua của ông (251 TCN) tại Thủ đô Pataliputra do Đại tăng Mogaliputra Tissa Upa Gupta chủ trì. Đến thời điểm này đã xuất hiện ít nhất 12 giáo phái khác nhau, nên các Hội nghị có mục đích chủ yếu là uốn nắn sự đi chệch hướng, sự chia rẽ và hiềm khích với nhau.

Ashoka đã cho làm một số văn khắc, rất nổi tiếng mà qua đây, có thể hiểu rõ các hoạt động của ông. Trước đây có tác giả gọi chung là "*Cột Ashoka*", dễ nhầm lẫn với cột sắt Samudra Gupta ở Delhi (335 – 375 SCN).

Theo bản đồ của R. Thapar (1966) và của N. Sugandhi gần đây (2003), thì có 31 văn khắc, còn theo thống kê của R.S. Tripathi cũng có 31 bản. Các tác giả Ấn Độ có thói quen phân loại theo hình dáng và gọi là *chỉ dụ (Edict)*: khắc trên bảng, đá (tương đối lớn) (*rock*) (*vách đá mài nhẵn*) gọi tắt là RE, trên phiến nhỏ hơn (*minor rock*) (MRE) và trên cột (*pillar*) (PE), là phiến đá cao, hẹp, trông như cột. Cụ thể có: 2 bảng RE, 1 phiến MRE, 16 bảng trong hang (Cave RE), 7 cột PE, 2 bảng riêng và 3 cột nhỏ.

Các bản văn này đều được viết/khắc bằng phương ngữ Prakrit và chữ Brahmi. Vùng Tây Bắc (Penjab) thì viết ngữ Prakit, chữ Kharosthi, có bản viết chữ Hi Lạp và Aramaic của vùng Lưỡng Hà (Xin xem ảnh chụp một bản chữ Brahmi). Các bản văn này không hoàn toàn giống nhau, tuỳ mỗi nơi có thêm bớt, nhưng nội dung và tinh thần cơ bản thì giống nhau. Lời văn, theo A. Sen (1956), D.C. Sircar (1979), V.A. Smith (1901) thì thô, vụng, rườm rà, rắc rối, dài dòng, nhiều từ, ý điệp. Nhờ có James Prinsep học giả người Anh giải mã được chữ Brahmi năm 1837 mà những năm sau đó, các học giả Ấn Độ dịch đi dịch lại, sửa chữa mà ngày nay đã có khá đủ các bản văn đó và bản dịch ngày càng hoàn thiện hơn. Dưới đây là một số bản dịch dựa theo bản dịch tiếng Anh, chủ yếu của R.S. Tripathi, có tham khảo, đối chiếu với một số học giả khác.

* R.E. III

Đức vua *Priyadarsin*[1] chỉ dụ:

"Vào năm thứ 13 trị vì của ta, Trẫm ra lệnh: Trên khắp mọi miền trong lãnh thổ của ta, các vương hầu, công khanh, thuộc quan[2], phải xem xét cứ 5 năm một lần báo cáo lên Hội đồng[3] về công việc đặc biệt bổ sung cho những công việc khác liên quan đến *Luật về Tình thương*, tức là "Hiếu thảo với cha mẹ là đức tốt, rộng lòng với bạn hữu, người quen, người thân, với Brahman và ẩn sĩ là đức tốt. Giáo phẩm phải khuyên bảo như thế với mọi công khanh thật chi tiết cả lời và ý".

Đức vua *Priyadarsin* sủng ái của thần thánh đã nói như thế này: đây là lệnh của Trẫm, Đức vua đã ngự trên ngôi báu được 12 năm, rằng trên toàn lãnh thổ của ta, cứ 5 năm một lần, các *Yuktas, Rajukas* và *Pradesikas*[4] phải đi khắp mọi nơi

[1] Tên hiệu của Asoka.
[2] Các quan chức thời Maurya.
[3] Bộ máy quan chức thời Maurya.
[4] Các chức tước thời Maurya.

để dạy bảo *dharma* đó và làm những công việc khác: Hiếu với cha mẹ là đức tốt. Rộng lòng với anh em, với bạn hữu, người quen, người thân, ẩn sĩ, Brahman là đức tốt. Không sát sinh cũng là đức tốt. Ít ngông cuồng và ít tư lợi cũng là đức tốt. Hội đồng cũng sẽ chỉ định Yuktas theo đăng kí theo lí lẽ và đem thỉnh cầu.

* R.E. XIII

Đây là ý của Đức vua, Sủng ái của Thần thánh: sự chinh phục đáng quý nhất là sự chinh phục *dharma*. Điều đó lại có được ở đây bởi Sủng ái của Thần thánh, kéo dài tới biên cương xa tới 600 yojanas, trên thì đến cả nơi có vua của Yona tên là *Antiochus* và xa hơn nữa, nơi có 4 vua gọi là *Tulamaya, Antekina, Maka* và *Alikasudara*[1], dưới thì đến *Cholas, Pandya*[2], lại ngược lên đến *Tamabraparni* và cũng như vậy, nơi có các khu cư trú thuộc Đức vua ở vùng của người *Yonas, Kambojas, Nabhakas, Nabhapamtisus, Bhojas, Pitinkas, Andhras* và *Paradas*[3]. Khắp nơi đó, nghe và thực hành lời dạy *Dharma* của đấng Sủng ái của Thần, thực hành và theo *dharma*. Khắp mọi nơi chinh phục được điều đó đều cảm thấy hoan hỉ. Niềm hoan hỉ đó có là do chinh phục được *dharma*.

* M.R.E. II

Sủng ái của Thần thánh truyền như thế. Những gì Sủng ái của Thần thánh nói là để thi hành, là yêu cầu với *Rajukas*, với dân chúng và với *Rastrikas*: phải hiếu với cha mẹ, đễ với huynh trưởng, yêu thương đồng loại. Nói điều chân thật là những phẩm chất *dharma* cần phải thực hành. Các người phải tuân theo điều đó của đấng Sủng ái của Thần thánh, phải truyền lại với quần tượng, thư lại, xà ích và Brahmins. Các người phải dạy bảo học trò thực hành điều cổ xưa đó. Đó là điều phải vâng lời. Vinh dự biết bao cho người thầy làm được điều đó, cùng với học trò, còn thực hành với cả người thân, cả người thân nữ, thực hành điều cổ xưa mà với học trò thì cần triệt để hơn nhiều. Đó là lời phán truyền của đấng Sủng ái của Thần thánh.

* R.E. XII

(Còn được gọi là *chỉ dụ dung hoà*).

"Đức vua thiêng liêng và kính yêu tôn trọng mọi giáo phái, các nhà tu hành cũng như các gia chủ. Người ban nhiều tặng phẩm khác nhau để tỏ lòng quý mến họ, nhưng Đức vua thiêng liêng không coi tặng phẩm và vinh dự được ban là lớn mà là nhằm

[1] Các quốc gia Bắc Ấn.
[2] Các quốc gia Nam Ấn.
[3] Các vùng dân cư ở thượng lưu sông Hằng.

gia tăng những yếu tố căn bản của mỗi giáo phái. Sự gia tăng thực chất đó gồm có nhiều mặt, nhưng cốt yếu là kiềm chế lời nói, là không ca tụng giáo phái này, chê bai giáo phái kia mà không có cơ sở nào. Chỉ có sự nhẹ nhàng, uyển chuyển mới là cơ sở thích hợp. Mặt khác, các giáo phái khác cũng sẽ được vinh hạnh nhờ cơ sở đó. Làm được như thế thì có thể làm tăng trưởng giáo phái mình mà cũng giúp được cho giáo phái khác. Nếu khác đi thì sẽ làm hại giáo phái khác và làm xấu giáo phái mình. Những ai chỉ tôn trọng phái mình, luôn chê bai phái khác, tức là chỉ nghĩ rằng "ta có thể làm vẻ vang môn phái của ta như thế nào" thì ngược lại, là hành vi làm tổn hại nặng nề môn phái của mình. Cho nên, *chỉ có sự hoà hợp là đáng biểu dương* mà mọi người cần phải nghe, mong muốn nghe người khác thuyết lí. Đó thực sự là ước nguyện của Đức vua thiêng liêng, mong mỏi rằng mọi giáo phái đều có *hiểu biết rộng* và *giáo lí đúng*. Với những ai có được lòng trung thành như thế, sẽ được như lời của Đức vua thiêng liêng là vinh hạnh của tặng phẩm từ bên ngoài không bằng sự gia tăng của điều cốt yếu và hơi thở/sự ban phúc của mọi giáo phái.

Bình luận

Các văn khắc được phát hiện trên khắp các vùng lãnh thổ cho thấy quyền lực của vương triều Maurya thời Ashoka thực tế bao trùm gần khắp bán đảo. Một điều đến nay chưa rõ lí do vì sao mà thời Ashoka và cả thời *sultanat Delhi* sau này (1206 – 1526) ra sức bành trướng vẫn không thu phục được mỏm cực Nam?

Các văn khắc trích dịch ở đây đều tìm thấy chủ yếu ở vùng đất Kalinga, phía Đông – Bắc bán đảo, nơi diễn ra trận chiến chinh phục ác liệt của Ashoka.

Có thể thấy cùng với việc bảo trợ cho ba Hội đồng Phật giáo, việc xây nhiều stupas và việc dựng đặt 31 *văn khắc chỉ dụ*, ông thực sự là người tin theo Phật giáo: tin và theo vì nhiều lẽ, chứ không phải là người thấm nhuần giáo lí Phật, không phải sự ăn năn, kêu gọi từ tâm sau chiến tranh ác liệt, giáo lí Phật được ông diễn tả bằng bậc mơ hồ, thiếu hệ thống. Bằng sự kêu gọi hoà hợp, ông góp phần chấn hưng và phát triển Phật giáo, nhưng cũng có phần lớn là sự ổn định đế quốc đang có nguy cơ tan rã với 12 giáo phái và những nguyên nhân phân tán khác. Cho nên, có thể nói, mối quan tâm chủ yếu của Ashoka là sự hoà hợp, bình ổn trong đế quốc của ông.

d. Ashoka và lịch sử

Thật đã rõ, bán đảo Ấn Độ rộng lớn, lần đầu tiên hình thành một đế quốc. Romila Thapar, Giáo sư Trường Đại học Quốc gia Nehru – Delhi, cho rằng không cần phải bàn cãi đó có thực là một đế quốc hay không mà vấn đề là vì sao từ thế kỉ III TCN lại có thể có tư tưởng xây dựng một đế quốc với thiết chế cai quản khá hệ thống, cũng như đế quốc Roma, sớm hơn và hệ thống hơn đế quốc Tần – Trung Hoa?

Dù là với mức độ nào, ở đây gọi là *đế quốc (Empire)*, đúng với ý của hoàng đế Ashoka, một thiết chế được cai quản tổ chức thống nhất, với những quy định thống nhất bên trong. Khái niệm *đế chế* thường mang ý nghĩa tượng trưng, như *đế chế đảo, đế chế dầu hoả...*

Thời của vương triều Maurya và của Ashoka nói riêng là hoàn cảnh xã hội – lịch sử của sử thi *Ramayana*. Nếu không có những cuộc tiến quân của Ashoka, không có hiểu biết về Deccan và phương Nam thì cũng không thể có hiểu biết bổ sung cho sử thi này với cuộc viễn chinh của đạo quân vua Khỉ Hanuman về phương Nam, những cuộc hành quân dọc đường rừng, cuộc vượt biển đến đảo Lancasuka.

Tư tưởng của sử thi Ramayana là "câu chuyện cảm động nhất về lòng hiếu thảo mà nhân loại có thể có được" (Tulsi Das).

Đó cũng là điều mà Ashoka hiểu một cách lờ mờ về *dharma* với nội dung chính, được nhắc đi, nhắc lại bằng "lòng hiếu với cha mẹ, đễ với anh em", thêm một điều nữa cũng lơ mơ không kém là "rộng lòng với mọi người", kể cả Brahmin. Đây không thuần tuý là giáo lí Phật mà là quan niệm về *dharma* nói chung có từ trước Phật của xã hội Hindu, của *Homo Philosophicus Hindustus*.

Vương triều Maurya và Ashoka nói riêng đã đặt cơ sở, tiền đề của sự phát triển sau này của Ấn Độ trên toàn lãnh thổ, gần gũi hơn là của thời Gupta truyền thống, cổ điển từ miền Bắc Ấn và của văn hoá truyền thống Gupta, của những công trình chùa hang và tượng Phật Gupta ở miền ven biển xa xôi Tây Ghat, Adjanta và Elephanta, "*vừa kì vĩ vô cùng, vừa tinh tế vô cùng*" như lời của Đường tăng Huyền Trang.

Thời của vương triều Maurya và nói chung, nửa cuối thiên niên kỉ I TCN, là thời kiến tạo cho tương lai Ấn Độ. Ashoka cố gắng xây dựng một đế quốc thống nhất toàn bán đảo, về thiết chế, tổ chức, về vật chất và tinh thần. Đó là mấy thế kỉ hoàn chỉnh và phổ biến Hindu giáo, mấy thế kỉ sau Panini, Phạn ngữ (*Sanskrit*) được hoàn thiện, phổ biến, ghi lại các kinh tịch Hindu giáo, các sử thi và văn thơ Hinduist, trở thành ngôn ngữ và văn tự chính thức trong xã hội. Đó cũng là mấy thế kỉ phát triển Phật giáo, cả chiều rộng và chiều sâu. Phật giáo hình thành trên đất Bắc Ganga cho đến chân Himalaya, truyền bá tư tưởng Phật bằng phương ngữ miền Bắc. *Prakrit* và xây dựng chữ viết *Pali* để ghi chép kinh và thoại Phật giáo. Do điều kiện lịch sử mà chữ *Pali* ít phổ biến rộng, chỉ giới hạn chủ yếu trong các nhà tu hành Phật giáo và kinh tịch Phật giáo.

Cho đến đầu Công nguyên, ở Ấn Độ, cả hai dòng tư tưởng Phật và Hindu cùng song hành trong xã hội. Ở dạng lí thuyết đơn thuần, hai dòng tư tưởng này không khác nhau, cùng có nguồn gốc tư tưởng Ấn Độ cổ, nên có thể cùng tồn tại, thậm chí

hoà quyện vào nhau. Tuy nhiên, *cứu cánh* khác nhau đã dẫn đến sự xa cách, thậm chí đi ngược chiều nhau. Con đường giải phóng của Phật là diệt dục, xa lánh trần ai, là "*thoát tục*", "*Niết bàn*" (*Nirvana*) được thể hiện bằng hình ảnh đơn giản hoá, là *nằm ngủ*. Vì thế mà Phật giáo không có chỗ đứng trong lòng xã hội Ấn Độ. Từ đầu Công nguyên, Phật giáo suy giảm dần đến gần hết; tuy nhiên, nó lại tìm được sức sống ở những xã hội châu Á khác, theo con đường từ phía Bắc đi về Trung Á và Đông Á, đi về phía Đông – Nam, đến Nam Á và Đông Nam Á. Theo chiều ngược lại, Hindu giáo chủ trương *dung tục*, tức là sống tự nhiên, sống thực; nên tượng thần thường khoả thân, kể cả Siva, đôi khi còn cố ý nhấn mạnh sự khoả thân của Siva, như hình tượng *Nataraja* ở *Chola*. Còn ở *Khadjuraho* và một số nơi khác, hình tượng những con người âu yếm nhau giữa thanh thiên bạch nhật; cứ như là con người chỉ tìm được tự do, sự giải phóng, bằng con đường này trong một xã hội không chạy đâu cho thoát áp bức, bóc lột và đe doạ. Cho nên, Hindu giáo ngày càng phổ biến rộng, ăn sâu trong xã hội. Trong suốt chiều dài lịch sử, ở đâu có người Ấn Độ, ở đó có Hindu giáo, bất chấp mọi trở ngại đe doạ.

Ở Ấn Độ vốn ẩn chứa sẵn những mầm mống của sự chia rẽ về địa lí, dân cư và giáo phái, sau khi hoàng đế Ashoka qua đời (năm 232 TCN), đế quốc của ông tan rã, những thế kỉ cuối TCN và mấy thế kỉ đầu Công nguyên ở Ấn Độ, đã diễn ra một quá trình ngược rất lí thú, rất lạ: Phật giáo tiêu giảm, nhưng Hindu giáo tăng tiến dần, hình thành một nền văn hoá truyền thống Hindu Gupta theo cứu cánh Hindu giáo là chấp nhận thụ động *dharma*, tự giải phóng bằng cuộc sống tự nhiên, bản năng. Trong sự suy giảm chuyển biến đó, những công trình Phật giáo đồ sộ vẫn được khởi công, xúc tiến. Hàng chục chùa hang Adjanta và Elephanta, nhiều stupas lớn, như Sanchi trải dài từ thế kỉ III TCN đến thế kỉ IV SCN, rõ ràng là những công trình Phật giáo, nhưng phù điêu tượng và người lại mang đậm phong cách nghệ thuật Hindu Gupta, đầy sức sống tự nhiên, bản năng "nơi nhục cảm gặp gỡ thăng hoa" (Rohini Sharma).

(Nghiên cứu lịch sử, số 8 – 2006)

PHƯƠNG ĐÔNG – PHƯƠNG TÂY VÀ ĐÔNG PHƯƠNG HỌC

Từ "phương Đông" (*Orient*) này cùng với Tiền Á, Tiểu Á đều là do người Roma đặt ra để chỉ những vùng đất giàu lương thực, thực phẩm, nhiều vàng, ngọc, nhưng lại lạc hậu, dễ đánh chiếm, cai trị và bóc lột, tuy rằng có không ít điều bí ẩn, kì lạ và hoành tráng, như cổng thành Balylon, các Pyramids, Mastabas, tượng Sphinx... Các địa danh Tiền Á, Tiểu Á cổ quá, nay không còn được gọi, nhưng phương Đông thì vẫn quen dùng, tuỳ thời, tuỳ cảnh. Các nước đế quốc thì gọi là *Viễn Đông, Vladivostok* với Nga, *Far Eastern* với Anh, *Extrême Orient* với Pháp, là nơi họ đến chiếm, cai trị, "bảo hộ" và dĩ nhiên là cả bóc lột.

Ngày nay, phương Đông trở thành nơi có sức tăng trưởng mạnh nhất nhì thế giới, giàu nhất nhì thế giới (Nhật, Trung Quốc, Ấn Độ...). Ngày xưa, nơi vườn hoa ở Hương Cảng (Hong Kong) thấy có biển "Cấm chó và cấm người Tầu", nay thì cả Hong Kong đã trở thành lãnh thổ Trung Hoa. Cho nên, các tổ chức ASEM, APEC thu hút Á – Âu, Á – Mĩ, Úc vào với nhau, thương thảo với nhau, thân thiện, bình đẳng. Thế giới không còn phân biệt Đông – Tây, văn minh và lạc hậu; hơn nữa còn là "Diễn đàn bắt đầu chuyển động trên một phương hướng mới là tiến hành đối thoại giữa các nền văn hoá và tôn giáo khác nhau của những dân tộc sống ở khu vực rộng lớn này của thế giới. Tổng thống V. Putin từ APEC năm 2006 đã nhấn mạnh rằng khu vực châu Á – Thái Bình Dương có thể thành người đi tiên phong trong việc thúc đẩy đối thoại và hoà hợp giữa các nền văn minh" (Russia – Moskova, 23/11/2006).

Thời gian trôi qua, hoàn cảnh đã khác xưa: Năm 1889, thực dân Anh mới đô hộ Ấn Độ chưa tròn nửa thế kỉ, nhà thơ Rudyard Kipling có bài "*Bài thơ Đông và Tây*" thấm đượm tinh thần chủ nghĩa thực dân thời ấy, xin tạm dịch như sau:

"Ôi! Đông là Đông, Tây là Tây
Đông, Tây xa cách không ngày gặp nhau,
Tới khi Trời – Đất vào chầu
Trước toà phán xét Thần cao muôn trùng

Nhưng rồi đâu thấy hình dung
Đông Tây nào có, mênh mông bến bờ,
Hai đầu Trái Đất đợi chờ,
Tháng, năm, nắng, giá bao giờ gặp nhau?
Khi hai tráng sĩ đối đầu
Như vừa xuất hiện từ đâu cuối trời".

(Nguyên văn: Rudyard Kipling – The *Ballad of East and West, 1889*)

Oh! East is East and West is West and never the twain shall meet.

Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat, but there is neither East nor West, border nor breed, nor birth.

When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth...

Bài ca sống, nổi tiếng hàng thế kỉ với tuyên ngôn rất thực dân "Đông là Đông, Tây là Tây".

Thời đại đã qua rồi, nhưng lúc nào và như thế nào thì không còn phân biệt nữa?

Từ trước đó, trong khi nghiên cứu lịch sử xã hội loài người, Mác và Ăngghen đã thấy những đặc điểm riêng biệt của phương Đông, những hạn chế của nó và đã thử giải thích nguyên nhân. Dựa vào ghi chép của bác sĩ Bernier, "thái y" của hoàng đế Aurengzep (1650 – 1707), Ăngghen đã viết trong bức thư gửi cho bạn mình là Mác: "Phương Đông nói chung không biết đến chế độ tư hữu ruộng đất, ngay cả dưới hình thức phong kiến của nó; đây chính là chìa khoá của thiên đường phương Đông... Những công xã nông thôn thơ mộng ấy dầu có vô hạn thế nào chăng nữa, thì chúng bao giờ cũng đã là cơ sở vững chắc của chế độ chuyên chế phương Đông... rằng chúng đã hạn chế trí tuệ của con người trong những khuôn khổ chật hẹp nhất, làm cho nó trở thành một công cụ ngoan ngoãn của tệ mê tín, khoác cho nó những xiềng xích nô lệ của những quy tắc cổ truyền, làm cho nó mất mọi tính chủ động của lịch sử" (Thư ngày 06/6/1853, Toàn tập, t.28) và rồi từ đó phát triển như thế, C. Mác hoàn thành *Những hình thái có trước nền sản xuất tư bản chủ nghĩa*, năm 1857 – 1858.

Nhưng những đặc điểm riêng, những hoàn cảnh riêng biệt đã được các nhà nghiên cứu Âu – Mĩ đào sâu thêm, về mặt văn hoá và xã hội, vô hình chung khơi rộng thêm khoảng cách Đông – Tây. Phương Đông là trì trệ, bảo thủ, lạc hậu tuy rằng nó là quê hương của các tôn giáo lớn là Phật, Hindu và Nho giáo, không phải chỉ là tôn giáo mà là tư duy, triết lí phương Đông về nhân sinh quan, thế giới quan, về những thành tố văn hoá đặc sắc của loài người.

Đáng chú ý là tác phẩm của E.W. Said, có tên *Đông phương học (Orientalism)*. Có người cho, dịch như thế chưa thoát ý, bởi tác giả nói về các quan niệm, các thuyết về phương Đông, nói chung, của những người khác. Tôi nghĩ cũng thế thôi. Cuốn sách xuất bản lần đầu năm 1977, tại New York, rất được chú ý, còn được hoan nghênh, ngưỡng mộ ở nhiều nơi, được dịch ở nhiều nước, cả ở Việt Nam (Nxb Chính trị Quốc gia, 1997), (với sự tài trợ của quỹ Ford và sự giúp đỡ của Đại học Canberra, Australia). Tác giả bổ sung, sửa chữa và cập nhật thông tin, ý kiến, ghi trong lời bạt cuối sách, in lần cuối năm 1994.

Từ thiếu thời, tác giả học ở Cận Đông, sau dạy học ở Ai Cập, Giáo sư đại học Mĩ, một điều đặt ra một cách tự nhiên với ông là Hồi giáo với văn hoá phương Đông và Đông phương học nói chung có liên quan với nhau, tức là cái nhìn về các nền văn minh. Ông dẫn ra ý kiến của các nhà nghiên cứu phương Tây, như *Alfred Lyall*, nói: "Đầu óc người phương Đông không thích sự chính xác" (tr.43), như *Cromer*, một quan chức người Anh, nói: "người phương Đông nói, nghĩ, hành động nói chung trái ngược với người Âu, họ thiếu nghị lực và sáng kiến, quen nịnh bợ, tâng bốc, âm mưu, nên nghiên cứu của tôi cũng là về con người, nhưng là để cai trị họ (tr.44).

Ông cũng dẫn cả R. Kipling với bài thơ *Người da trắng*:

"Con đường người da trắng đang đi,

Sắt ở dưới chân và những cây leo ở trên đầu

Ôi thật là tốt cho thế giới khi *những người da trắng*

Cùng sát cánh nhau đi trên con đường của họ".

Ông dẫn ra rất nhiều, từ những học giả mở đường, như Champolion người giải mã chữ tượng hình Ai Cập, W. Jones, Ch. Wilkins, những người đầu tiên dịch sanskrit, S. Sacy người mở đường nghiên cứu thông thạo ngôn ngữ, chữ viết Do Thái, Arập, những quan chức cai trị, như Cromer, đến những nhà thơ, nhà văn, như Kipling, Flaubert... Ông dẫn rất nhiều người, nổi tiếng nhiều hay ít, cùng với những nghiên cứu, ý tưởng, quan niệm của họ. Tóm lại, một công trình cực kì phong phú đa dạng, chứa đựng một tầm suy nghĩ rộng lớn và cao cả của tác giả.

Có người đã tưởng ông chống lại phương Tây, nhưng không phải thế, ông giải thích: "Điều làm tôi đặc biệt quan tâm có *tính hậu thực dân* đối với các vấn đề địa lí. Dù sao, cuốn *Đông phương học* cũng là một công trình nghiên cứu dựa trên việc suy nghĩ lại những gì nhiều thế kỉ đã được coi là hố ngăn cách không thể vượt qua giữa phương Đông và phương Tây. Mục đích của tôi không phải là *làm tiêu tan sự khác biệt*, sự khác nhau về dân tộc, văn hoá, mà là để *thách thức quan niệm* cho rằng bất đồng tức là thù địch và bản chất của sự đối lập tồn tại bất biến và một tổng thể các

kiến thức đối địch đều xuất phát từ đó..." (tr.350). Và ông kết luận "Cuốn *Đông phương học* có mục đích nhằm giảm bớt tác động của gông cùm đế quốc chủ nghĩa đối với tư duy và các mối quan hệ của con người, đã công khai tham gia vào cuộc đấu tranh đang tiếp tục, ở cả phương Đông lẫn phương Tây" (tr.352).

Người ta có thể thấy đây là một công trình khoa học, triết lí rất sâu, rộng, viết hướng đến những đối tượng rất rộng, từ giáo sư đại học, đến sinh viên và bạn đọc rộng rãi, nhưng vì thế mà nó vượt trên tầm hiểu biết thông thường và nhất là vượt ra ngoài tầm quan tâm của công chúng thông thường. Tuy nhiên, sự thờ ơ, lạnh nhạt nếu có là không đúng. Phải nói rằng độc giả không chuyên dễ bị thiếu hào hứng quan tâm, bởi tác giả nói về Đông phương học trên nhiều chiều, nhiều cạnh, nhiều người, "một vấn đề đa biên", nhiều chuyện mà mỗi chuyện không có thứ tự, không có hồi kết thúc, nhưng tất cả đều liên kết với nhau, trong một bố cục chặt chẽ, bác học và hướng tới mục đích của nó. Cho nên sự thờ ơ lạnh nhạt với nó thật là không phải. Tôi không tự coi mình có nhiệm vụ giới thiệu tác phẩm nổi tiếng này của Said mà nêu nó ra như là một mốc phấn đấu tìm chân lí của Đông phương học và cũng để đi tới một phản đề: ý thức, ý định của Said là chân lí, mơ ước, lí tưởng, nhưng để đi tới đích, nhân loại còn trước mắt một chặng đường khá dài. Mặc dù chuẩn bị có lẽ từ giữa thế kỉ, hoàn thành và cho ra mắt năm 1977, nhưng đoạn cuối, trước khi công bố lần cuối, năm 1994, ông vẫn đề cập nóng hổi tới F. Fukuyama, S. Huntington...

Da vàng và da đen, gọi chung là *da màu*, khác với *da trắng* vẫn là sự thực, không phải chỉ là tự nhiên mà hình như cả về văn hoá nữa? Năm 1957, K.A. Wittfogel cho ra mắt tác phẩm, rất nổi đình đám vì dường như nó là cơ sở khoa học của sự phân biệt: *Chế độ chuyên chế phương Đông* (*Oriental Despotism, a Study of Absolute Power*, Yale University Press, New Haven, 1957). Sau đó, I. Habib bình luận, giải thích, tán dương: "Một cách phân tích học thuyết của Wittfogel về chế độ chuyên chế phương Đông" (An Examination of Wittfgel's Theory of Oriental Despotism, Enquiry, 1962). Lí thuyết này bề ngoài là tán đồng một quan điểm về đặc thù xã hội phương Đông của Mác, nhưng đã bổ sung, hoàn chỉnh, nhấn mạnh tính chất riêng biệt của phương Đông, đã được phổ biến, tán dương rộng rãi, ảnh hưởng không nhỏ trên thế giới, đến mức khi trao đổi về Phương thức sản xuất châu Á, không ai lại có thể bỏ qua, không nói tới nơi, dù tán đồng hay phê phán. Điều này trùng hợp ngẫu nhiên hay cố ý đối chọi với quan niệm/khẩu hiệu đang phổ biến cùng thời "*Gió Đông thổi bạt gió Tây*" cũng tương đối "chuyên chế phương Đông" của Mao Trạch Đông?

Do đó, người ta thấy E. Said dù đầy thiện chí, uyên bác, vẫn chỉ là bài tổng luận, lời kêu gọi, không có kết luận, không vạch ra được ranh giới đúng, sai để

theo hay để tránh. Nói chung đây là vấn đề rất tế nhị, rất phức tạp, nó tuỳ thuộc rất nhiều ở tầm hiểu biết, tình cảm và thiện chí của mỗi nhà khoa học.

Từ trước tới nay ta đã thấy không ít nhà nghiên cứu "khoa học thuần tuý" đưa ra những kết luận chính xác và bổ ích, nhưng cũng có những nhà nghiên cứu ít hay nhiều "thực dân", dẫn đến những sai lệch đáng tiếc. Chính W. Wolters cũng nhận rằng từ sau năm 1945, phương Đông dần hình thành, trưởng thành một thế hệ các nhà nghiên cứu mới tự đính chính và viết lại lịch sử dân tộc mình.

Điều này khiến người ta nghĩ tới những nghiên cứu vĩ mô:

R.P. Palmer viết năm 1793: thế kỉ XVIII là thế kỉ *Chiến tranh của các ông vua.*

Carol Quygley (Đại học Indianapolis) phát triển ý này trong *Tiến trình của các nền Văn minh*, 1979: thế kỉ XIX là thế kỉ xung đột của các quốc gia – dân tộc, Eliot viết tiếp: *"Thế kỉ XIX, các cuộc chiến tranh của vua chúa* đã tàn lụi thì cuộc chiến tranh của các dân tộc lại bắt đầu".

Rồi đến thế kỉ XX là thế kỉ *Xung đột Ý thức hệ*. Cuộc xung đột này kéo dài từ đầu đến cuối thế kỉ, đến sự kiện ngày 09/11/1989, khi bức tường Berlin bị phá bỏ, thì cũng là lúc kết thúc Chiến tranh lạnh.

Đúng lúc này, Francis Fukuyama giáo sư người Mỹ gốc Nhật cho ra mắt tác phẩm *Sự kết thúc của Lịch sử (The End of History)*, 1989, công trình đã làm nổi danh ông ở công phu nghiên cứu, phân tích sâu sắc và lời tiên đoán độc đáo nằm ở ngay đầu đề quyển sách. Nhưng vấn đề vẫn là lời tiên đoán có đúng hay không? Chỉ vài năm sau đã xuất hiện ở Âu, Mĩ 4 – 5 công trình đề xuất thế giới hiện nay có không phải chỉ 4 – 5 mà có thể tới 6 – 7 nền văn minh và trong tương lai, những nền văn minh này sống với nhau thế nào?

Cũng trong *Summer School* năm 1993, Samuel P. Huntington cảnh báo về *Sự đụng độ của các nền văn minh* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order) và cũng hàm ý dự báo đây là cuộc *đụng độ/xung đột* của thế kỉ XXI. Báo cáo này đến năm 1997 mới in thành sách, sau khi đã diễn ra cuộc tranh luận sôi nổi và rộng rãi trên thế giới. Chừng mực nào đó nó được xác nhận khi xảy ra sự kiện ngày 11/9/2001 với Tháp đôi WTC ở New York. Luận đề của Huntington hấp dẫn đến mức có một nhà báo đã viết: "Nếu không có Huntington thì sẽ là ai? Luận đề của Fukuyama là sai, lịch sử chưa kết thúc. Đây là những chi tiết mà E.W. Said đã bổ sung vào cuốn sách, như đã kể ở trên. Lịch sử chưa kết thúc mà chừng nào còn con người tồn tại trên trái đất thì vẫn còn lịch sử, bởi lịch sử là lịch sử của con người, nhưng nó sẽ tiếp diễn như thế nào? Chẳng lẽ cứ chia rẽ hằm hè đối đầu nhau mãi? Nhưng nói sự đụng độ của các nền văn minh e có to tát quá không? Lại là vấn đề văn minh và không văn minh? Ngày 20/12/2006, nói chuyện tại

Trung Đông, Thủ tướng Anh Tony Blair cảnh báo: "Cuộc chiến ý thức hệ là một thách thức của thế kỉ XXI".

Có lẽ, những vấn đề vĩ mô cũng chỉ là sự tập hợp những vấn đề vi mô và phải *giải quyết thoả đáng những vấn đề vi mô,* chẳng hạn, vấn đề Cận Đông, Trung Đông, Đông Bắc Á, Nam Á...

Hội nghị 4 Trường đại học (chủ yếu) ở Đông Á (Besetoha) ngày 03/11/2006 tại giảng đường Đại học Hà Nội, có một loạt bài tham luận của các giáo sư Nhật Bản mà theo tôi là rất hay, rất có ích, trong đó, xin nhắc tới chủ yếu bài "*Đông Á và nền Giáo dục Âu – Mĩ*" của GS. Endo Yasuo. Thời trẻ, học và sống trong nhiều trường Đại học Mĩ, ông hiểu kĩ và thấm sâu giá trị và sự khác biệt của hai nền văn hoá Đông, Tây, đã viết: "Một số trí thức Nhật Bản đã tiếp xúc văn hoá Anh, Mĩ tán dương tinh hoa của nó và bản thân họ cũng học tập những tinh hoa ấy. Điều quan trọng ở đây là trong số họ không phải ai cũng cho rằng nền Giáo dục Âu – Mĩ là tuyệt vời để lao vào một cách mù quáng mà vứt bỏ hết nền Giáo dục Đông Á xưa... Có thể nói rằng nhiều nền giáo dục đã không trở thành *các quan hệ loại trừ nhau mà tồn tại bổ sung cho nhau.* Tất nhiên, *tính đa tầng, tính chồng lớp* là một minh chứng cho một nền giáo dục phong phú". Và ông kết luận "Bởi tôi nghĩ rằng chúng ta đang sống trong một thời đại mà cần phải dạy cho sinh viên về sự tồn tại của một nền giáo dục vượt qua mọi rào cản khái niệm địa lí mang tính địa chính trị như Âu – Mĩ hay Đông Á và khả năng của nền giáo dục này".

Cuối cùng, dường như mong mỏi chung của những người có lương tri là sự thấu hiểu, thông cảm, hoà đồng giữa những vùng văn hoá khác nhau, cùng nhau xây dựng một thế giới không có đe doạ, không có áp bức và phồn vinh. Điều này thật khó, nhưng loài người mong muốn như thế. Nhưng như thế, cũng cần có sự thấu hiểu từ mức độ vi mô, để một mặt xoá đi mặc cảm của dân "*cô lô nhần (dân thuộc địa cũ)*, mặt khác cũng gạt bỏ mặc cảm của các quan thực dân cũ. Dù sao, *chỗ đứng và nhất là điểm xuất phát khác nhau vẫn rất khó tránh khỏi nhận thức, ý kiến khác nhau*"?

W. Wolters là một học giả uyên bác đã mượn thuật ngữ *Mandala* của lịch sử cổ đại Ấn Độ, tuy không thật đúng, để coi lịch sử Đông Nam Á nói chung là *thể chế Ngân hà (Galactic Polities)*, tức phủ nhận thiết chế quốc gia thống nhất, vương quốc, của các nước Đông Nam Á, nhiều vùng thậm chí đến thế kỉ XIX (Thái Lan chẳng hạn), mà tiêu biểu nhất, ông cho là Phù Nam, mặc dù L.P. Briggs và B.P. Groslier gọi Phù Nam là Nước, thậm chí là Đế quốc cổ đại. Hùa theo ông, có M. Vickery và đáng tiếc, cả Ch. Higham, một nhà khảo cổ học chuyên nghiệp, nghiêm túc, trình độ cao, cũng phân vân: Phù Nam là *một quốc gia đơn nhất hay*

là một thiết chế tập hợp những vùng tranh chấp nhau? Còn A. Reid cho rằng Champa là một hình ảnh tiêu biểu của thế chế Mandla (?).

Keith Taylor là một ví dụ khác về một học giả nghiêm túc và uyên bác, chú âm học chữ Nôm (Hán – Việt) để tìm hiểu từ nguồn gốc văn hoá Việt; không hiểu sao gần đây, ông nhấn mạnh nhiều giai đoạn phong kiến Việt là lịch sử của những cuộc xung đột tranh chấp cứ như bản chất là tranh chấp, tản quyền, địa phương chủ nghĩa (?). Ông lại phủ nhận Champa có thể không phải là một quốc gia, vương quốc, không là cái gì cả mà là một thuật ngữ/*khái niệm gộp chung (Generic term)*. Điều này lại được tiến sĩ trẻ South Worth hùa theo, gọi Champa chỉ là *một không gian quần đảo (archipelagically space) được xác định về mặt chính trị – văn hoá (?), thực chất nó chỉ là những mảnh (scrap) (?)*.

Hình như phương Đông là kém cỏi, phương Tây không có chiến tranh xung đột phong kiến?

Hoàn toàn không phải thế. Từ khi chế độ phong kiến hình thành, thế kỉ X, châu Âu lao vào những cuộc chiến tranh to, nhỏ, liên miên: trước tiên là 8 cuộc chiến, gọi là *Thập tự chinh*, vét hết sức người, sức của đi đánh quân dị giáo Thổ Nhĩ Kì (1096 – 1270), tiếp theo là cuộc *Chiến tranh 100 năm* (1337 – 1453), tranh giành đất đai giữa Anh và Pháp, rồi đến cuộc nội chiến ở Anh gọi là *Chiến tranh Hai Hoa Hồng* giữa hai dòng phong kiến Lancaster và York, đánh nhau trong 30 năm đến kiệt quệ (1455 – 1485); rồi *Chiến tranh Nông dân Đức* (1524 – 1525). Thế kỉ XVII, châu Âu nổ ra cuộc xung đột lớn, gọi là *Chiến tranh Tôn giáo* hay *Chiến tranh 30 năm* (1618 – 1648), lôi kéo nhiều nước châu Âu vào cuộc chiến: Anh, Pháp, Áo, Tây Ban Nha, Đan Mạch, Thuỵ Điển, khuấy động châu Âu trong những năm đó và sau đó. Thế kỉ XVII là thế kỉ Cách mạng tư sản Anh, chấn động nước Anh và châu Âu (1642 – 1688) rồi đến Chiến tranh Pháp – Tây Ban Nha (1648 – 1659) và Chiến tranh Anh – Hà Lan (1648 – 1659). Thế kỉ XVIII, châu Âu lại sôi sục lên vì cuộc *Chiến tranh 7 năm* (1756 – 1763), đẩy các nước châu Âu đánh nhau dữ dội, gồm: Anh, Pháp, Ý, Áo, Phổ, Thuỵ Điển. Cuộc chiến vừa ngắt thì xảy ra Chiến tranh Nga – Thổ (1768 – 1774)... Phải chăng đó chính là cơ sở để Palmer khái quát thế kỉ XVIII là *Thế kỉ Chiến tranh của các ông vua*? Nhưng không chỉ thế kỉ XVIII, mà kéo dài từ thế kỉ XIV – XVIII.

Châu Á, nhất là Đông Nam Á, có môi trường *sinh thái phổ hẹp*: sông ngắn, núi hấp, ruộng nhỏ hẹp, ven bờ sông, chen giữa núi đồi, sông và rừng nhiệt đới, rậm rạp, hẹp và tạp, nguồn sống ít và đa dạng: rau củ, bầu bí, tôm cá, cua ốc, lúa ngô, đậu. Từng vùng hẹp riêng biệt, tạo nên những vùng dân cư nhỏ, riêng, thu nhập thấp, dễ hình thành tập quán riêng theo "*chủ nghĩa địa phương*", nặng chủ nghĩa

địa phương, nhưng mặt khác, trong cuộc sống người ta luôn có *nhu cầu trao đổi sản vật* với nhau và với bên ngoài, *nhu cầu liên kết với nhau* để có thể phát triển sản xuất, lưu thông, bảo vệ quyền lợi của cả cộng đồng, nhất là nhiều khi đồng tộc, đồng ngôn ngữ. Châu Á gió mùa, nhất là Đông Nam Á dường như *không lúc nào hoàn toàn chia rẽ, xung đột,* nhưng *cũng không lúc nào hoàn toàn, tuyệt đối thống nhất, tập quyền.* Dựa trên các công xã, không thể không có tư tưởng *thân dân* nên *thân dân và chuyên chế* đắp đổi nhau như hình với bóng. Vua chúa có tranh giành, hay đánh nhau, nhưng *xem ra còn ít hơn, từ tốn hơn châu Âu*? Học giả Âu – Mĩ thường không hiểu được điều này, nên lấy châu Âu với những cánh đồng lúa mì, những cánh rừng ôn đới bạt ngàn, đi ôtô cả buổi không hết, những dãy núi hùng vĩ, Alps, Pyrenees, Kabkaz, làm thước đo để soi xét châu Á gió mùa thì không bao giờ thích hợp được.

(Nghiên cứu lịch sử, số 3 – 2007)

ASEAN – THỐNG NHẤT TRONG ĐA DẠNG – HIỆN TRẠNG VÀ TRIỂN VỌNG

1. Nhắc lại vài dòng lịch sử

– Ngày 08/8/1967, Ngoại trưởng 5 nước Đông Nam Á – Thái Lan, Indonesia, Malaysia, Philippines và Singapore họp ở Bangkok thống nhất với nhau ra "Tuyên bố Bangkok" về việc thành lập Hiệp hội các nước Đông Nam Á chính thức khai sinh ASEAN. Tuy nhiên, ngày đầu, cách đây 40 năm, mới chỉ có 5 nước "gần gũi thế giới phương Tây", chưa phải thực là SEA.

– Năm 1984, thêm Brunei gia nhập.

– Năm 1995, thêm Việt Nam.

– Năm 1997, thêm Lào và Myanmar.

– Năm 1999, thêm Campuchia. Như vậy ASEAN từ 5 đã trở thành 10.

ASEAN phải gồm như thế mới đủ, mới đúng, nhưng quá trình đó bước đi thật chậm chạp.

Và tổ chức khu vực không thể chỉ là lời tuyên bố mà phải được hoàn chỉnh, nhưng cũng không kém chậm chạp.

* Tuyên bố Bangkok đề ra 7 mục tiêu:

– Làm cơ sở cho một cộng đồng Đông Nam Á hoà bình và thịnh vượng.

– Thúc đẩy hoà bình và ổn định khu vực.

– Cộng tác và giúp đỡ nhau trong các vấn đề cùng quan tâm.

– Giúp đỡ nhau trong các lĩnh vực giáo dục, chuyên môn, kĩ thuật.

– Cộng tác có hiệu quả hơn để sử dụng tốt hơn nông nghiệp và công nghiệp của nhau.

– Thúc đẩy nghiên cứu về Đông Nam Á.

– Duy trì sự hợp tác cùng có lợi với các tổ chức quốc tế và khu vực.

* Mặc dù như thế, Tuyên bố Bangkok chứa đựng những lời kêu gọi, những mong mỏi thiện chí, nhưng chưa phải là một hiệp định có tính pháp lí quy định và ràng buộc chặt chẽ.

* Tuy nhiên, ASEAN đã được củng cố dần dần từng bước:

– Bốn năm sau, năm 1971, Tuyên bố ZOPFAN của Ngoại trưởng 5 nước tại Kula Lumpur nhấn mạnh Đông Nam Á là một khu vực hoà bình, tự do và trung lập, nhấn mạnh có tính đối ngoại, vị thế một khu vực riêng và ý chí riêng, hoà bình tự do và trung lập.

– Năm 1976, thêm một bước hoàn thiện bộ máy, gồm có 11 Uỷ ban thường trực và 9 Uỷ ban đặc biệt, thông qua nguyên tắc hoạt động cơ bản là đồng thuận, bình đẳng và không can thiệp vào công việc nội bộ của nhau, nhấn mạnh nguyên tắc hoạt động cơ bản có tính đối nội.

Từ năm 1969, quỹ ASEAN được lập để hỗ trợ cho các dự án chung.

Có thể nói đến đây, ASEAN đã được xây dựng, tổ chức căn bản hoàn chỉnh.

Ai cũng cảm thấy rằng một tổ chức khu vực sẽ là không hoàn chỉnh nếu nó không bao gồm tất cả những nước trong khu vực.

Như vậy, sau 32 năm, từ 5 trở thành 10 nước, ASEAN mới định hình, vận hành tương đối đầy đủ các tổ chức, các nguyên tắc của mình, các nước Đông Nam Á đã từ riêng lẻ, tập hợp và thống nhất trong ASEAN.

2. Cơ sở của sự thống nhất

Sự thống nhất của ASEAN không phải xuất phát từ tình cảm, muốn kết bạn với nhau của những người láng giềng; thiếu gì nước láng giềng có liên kết được với nhau đâu, như Nam Á, Cận Đông, Bắc Âu chẳng hạn. Cũng không phải sự "kéo bè, kéo cánh" để đối phó, chống đối ai. Sự thực là ASEAN ngày càng tỏ ra mở rộng vòng tay với bạn bè, từ quan sát viên, dự thính đến đối tác.

Sự thống nhất xuất phát từ một cơ sở chung rất gần gũi nhau về điều kiện tự nhiên và con người.

– Đây là một khu vực khá thuần nhất về điều kiện tự nhiên – địa lí; khu vực nhiệt đới ẩm của châu Á gió mùa – quê hương của cây lúa nước (Oriza Sativa), cây lương thực chủ yếu và đặc trưng; của cây hương liệu và gia vị độc quyền – trầm hương, sa nhân, đậu khấu, hồ tiêu.

– Là địa bàn sinh sống của chủng tộc riêng biệt mà có nhà nhân chủng học đề nghị gọi tên là chủng Đông Nam Á, chủng tộc này ở giữa, hoà trộn hai yếu tố Mongloid và Australoid.

– Từ thời tiền sử xa xôi, con người Đông Nam Á đã chế tác và sử dụng kĩ nghệ đồ đá giống nhau, là ghè đẽo, tiến tới mài nhẵn những hòn cuội ở ven sông suối làm công cụ – rìu, đập, nạo... gọi là văn hoá đá cuội (*Pebble culture*).

– Là nơi người ta trồng lúa, ăn gạo luộc (cơm) hay đồ (xôi), làm bánh bằng gạo hay bột gạo, gói lá đem luộc, để cúng, để ăn; có khi vừa luộc vừa nướng dành cho dân đi rừng nhiệt đới, thu hái lâm sản, là loại cơm lam, khá phổ biến ở

Việt Nam, Thái Lan và một vài nơi khác, khá đặc sắc đến mức trở thành thương phẩm hấp dẫn.

Ăn nhiều rau, nhiều nước (canh), nên "phát minh" ra dụng cụ để ăn là bát, đũa ("văn hoá bát đũa") phân biệt hẳn với những khu vực khác trên thế giới, ăn bánh bột nướng, hấp, dùng đĩa, dao dĩa ("văn hoá đĩa, dao dĩa")...

– Đây là nơi nắng nóng, mưa nhiều, lại có nhiều lá cọ để làm nón (Việt Nam, Philippines).

– Đây cũng là xứ sở của cây tre, dùng làm gậy, làm lao, sào và cả làm đòn múa sạp. Chớ nghĩ múa sạp chỉ có ở người Thái Tây Bắc trong Chiến dịch Điện Biên Phủ, mà người ta có thể xem múa sạp rất điệu nghệ, hoành tráng ở Bali – Indonesia. Tóm lại là quá quen thuộc, gần gũi, không tập hợp nhau, thống nhất trong một tổ chức liên quốc gia, trao đổi kinh tế, giao lưu văn hoá để cùng nhau phát triển mới là lạ.

3. Sự đa dạng nằm ngay trong sự thống nhất

Thực vậy, sự tương đồng về điều kiện sống và văn hoá, sự gần gũi về xã hội là điều rõ ràng, không còn phải nghi ngờ gì nữa, nhưng ngay trong đó, người ta cũng nhận thấy, sự đa dạng, khác biệt cục bộ. Tuy là chủng Đông Nam Á, nhưng có sự khác nhau ít nhiều giữa vùng hải đảo và lục địa. Vùng hải đảo bảo lưu đậm yếu tố Australoid, cổ hơn, lại là địa bàn cư trú chủ yếu của nước Malayo – Polynesians, còn gọi là người Nam Đảo (*Austronesians*), trong khi vùng lục địa là nơi sinh sống chủ yếu của người Nam Á, nơi quá trình *Mongloid hoá* diễn ra nhanh hơn, mạnh hơn.

Văn hoá tiền sử cũng có sự khác biệt: cùng là văn hoá đá cuội, thời sơ kì đá mới có tên gọi chung là văn hoá Hoà Bình (*Hoabinhian Culture*), các viên cuội ở vùng hải đảo có chiều hướng được ghè đẽo tỉ mỉ hơn ít nhiều nên còn được gọi là đồ đá Sumatra (Sumatralithe); đến thời hậu kì đá mới, cũng được gọi văn hoá Bắc Sơn (Baksonian Culture) cũng vậy; ở hải đảo có chiều hướng chế tác kĩ hơn một chút để công năng có hiệu quả hơn, với những chiếu rìu, bôn có nấc, có vai, được mài lưỡi hay mài nhẵn toàn thân. Nói chung, vùng hải đảo có chiều hướng ít nhiều năng động hơn, kĩ hơn, giao lưu rộng rãi hơn. Đó cũng là một đặc tính của dân đi biển, sống trên biển.

Hơn nghìn năm sống dưới chế độ quân vương, từ đầu Công nguyên đến thế kỉ XV, Đông Nam Á lục địa hình thành những vương quốc thống nhất, tập quyền, đánh nhau liên miên đến kiệt quệ, nơi thì suy thoái (Pagan – Myanmar), nơi thì suy tàn (Champa, Campuchia) lại có nơi nảy sinh vương quốc mới (Lan Na, Ayuthaya,

Lan Xang, Sukhothaya), trong khi đó vùng hải đảo rất khó hình thành những vương quốc thống nhất, tập quyền. Đây là "pha" thứ nhất của sự đa dạng vĩ mô, sự dị biệt do hoàn cảnh lịch sử địa lí vùng tạo nên.

Trong khung cảnh đó, nhiều vương quốc cũ theo Hindu giáo bị khủng hoảng suy thoái, tôn giáo cũng suy giảm theo. Thời gian này, Islam giáo du nhập vào Đông Nam Á, có lẽ khoảng từ thế kỉ XI, XIII, tạo nên những nền văn hoá khác nhau trong một quốc gia, một dân tộc, những tôn giáo và văn hoá tôn giáo khác nhau cùng tồn tại, diễn tiến trong một quốc gia, một vùng. Như thế, đến thế kỉ XV, xa hơn nữa, đã hình thành một số quốc gia mà Islam giáo trở thành tôn giáo chủ thể, duy nhất, những Hồi quốc (*Sultanate*). Đây là "pha" thứ 2, tiếp theo của sự đa dạng vĩ mô ở Đông Nam Á, đa dạng về văn hoá.

Cứ tưởng rằng Hồi quốc ra đời là hệ quả của thương mại quốc tế, gắn với mậu dịch, nhưng rồi cũng không theo kịp cuộc cách mạng kĩ thuật, sự phát triển có tính chất bước ngoặt của kinh tế – xã hội châu Âu sau Đại phát kiến Địa lí trong các thế kỉ XVI – XVII, thế giới nói chung và Đông Nam Á nói riêng trở thành mồi hấp dẫn của chủ nghĩa thực dân Âu Tây.

Đông Nam Á từng bước trở thành thuộc địa của các nước thực dân – đế quốc Anh, Pháp, Hà Lan, Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và cả Mĩ. Không thể nói là các thuộc địa không chịu ảnh hưởng nào của các nước Âu Mĩ.

Chính chủ nghĩa thực dân đã đẩy các nước Đông Nam Á xa nhau ra, khác biệt nhau hơn. Đây là "pha" thứ 3 rất căn bản, tạo nên sự đa dạng vĩ mô của Đông Nam Á.

4. Hiện trạng và triển vọng

Chủ nghĩa thực dân và cuộc đấu tranh giành độc lập dân tộc suốt nửa đầu thế kỉ XX cho đến năm 1945 đã chia Đông Nam Á thành ba khối khác nhau: thuộc Anh, thuộc Pháp, thuộc Hà Lan và thuộc các nước thực dân, đế quốc khác. Nhưng cuộc đấu tranh để giữ cho được độc lập còn phải tiếp tục cam go hơn 30 năm nữa. Các nước đế quốc không dễ gì buông tay, nên con đường đấu tranh lại càng quyết liệt, do đó đã hình thành hai con đường, hai khối, khối "dân chủ", thực tế là con đường tư bản chủ nghĩa và khối "cộng sản" hay con đường xã hội chủ nghĩa.

Cũng chính thời gian này, từ năm 1967, ASEAN thành lập, hẳn là với khát vọng tập hợp tất cả các nước Đông Nam Á, như tên gọi của nó, nhưng chưa thể tất cả, bởi những con đường và những thực tế khác nhau. Hoàn toàn không phải là một ngôi nhà mà người chủ không muốn tiếp nhận khách mới, mà chính người khách cũng chưa muốn vào, bởi quan niệm, hành động còn khác nhau. Đây là sự đa dạng, dị biệt lớn nhất trong cuộc đời của ASEAN.

Khoảng cách lớn đến mức phải cần đến 28 rồi 32 năm, mới được coi là đủ, những quốc gia cũ, mới tăng từ 5 nước ban đầu lên 10 nước hiện nay.

Đến một thời điểm của lịch sử, tất cả mọi người, mọi quốc gia mới thấy không thể đi nhanh trên con đường dài nếu không có bạn bè, hỗ trợ, giúp nhau, nếu chen huých nhau, hoặc cứ một mình lững thững đi trên vệ cỏ ven đường.

Người ta cũng không bao giờ quên những nước láng giềng vốn rất gần gũi nhau, đã từng có quan hệ dù nóng lạnh trong lịch sử, nhưng vốn có nhiều điểm tương đồng, dễ đồng cảm trong khát vọng cùng nhau đi lên. Tuyên bố "Việt Nam sẵn sàng phát triển quan hệ hữu nghị với các nước ASEAN và các nước khác trong khu vực" và "biến chiến trường thành thị trường" đã ra đời trong khát vọng đó.

Chặng đường tưởng ngắn mà thật dài, bước đi thật chậm chạp và không ít trở ngại. Những trở ngại đã được vượt qua "có điều kiện" của hoàn cảnh quốc tế; đó là sau năm 1989, bức tường Berlin bị phá bỏ, "chiến tranh lạnh" kết thúc, những nước Đông Nam Á vốn gần gũi nhau sao lại cứ theo đuôi nước lớn mà không tự chủ hoà nhập với nhau? Cũng cần sau 6 năm để Việt Nam và 10 năm để Lào, Myanmar và Campuchia gia nhập ASEAN. Tổ chức ASEAN đã cơ bản định hình và phát triển, đã kí hiệp định miễn thị thực cho công dân ASEAN và ngày 07/5/2007, tại Brunei, công nhận Việt Nam là nước có nền kinh tế thị trường.

Cũng theo báo Republica – Jakarta, Bộ trưởng kinh tế các nước ASEAN đã nhất trí hoàn thành việc dự thảo một kế hoạch hội nhập kinh tế trong khuôn khổ cộng đồng kinh tế ASEAN (AEC) tại Hội nghị cấp cao ASEAN họp tháng 11 năm nay ở Singapore.

Con tàu ASEAN vốn đã có một con sư tử (Singapore), lại có rồng đất Komodo (Indonesia), hy vọng có thêm mấy con rồng nhỏ chuẩn bị bay cao, tiếp tục vận động, ra khơi. 40 năm đã qua, nhìn lại, ai cũng thấy rõ là ASEAN nay đã hoàn chỉnh và mạnh mẽ, chưa bao giờ mạnh mẽ như bây giờ, nhưng lại đang phải đối diện với những thách thức chưa bao giờ quyết liệt như bây giờ:

– Đứng trước Trung Quốc có tổng kim ngạch xuất nhập khẩu năm 2005 đạt 1.422,12 tỉ USD giữ vững vị trí kinh tế lớn thứ 3 thế giới, có ý kiến còn cho là lớn nhất thế giới, dân số đông và có lực lượng quân sự mạnh nhất nhì thế giới, một ASEAN nhỏ và lạc hậu làm sao theo kịp và làm đối tác xứng đáng?

Tạp chí *Far Eastern Economic Review* ngày 31/3/2006 có bài của Stuart Haris – Đại học Quốc gia Australia Sydney: "Tính bá quyền của Trung Quốc trong chính sách khu vực", tiếp theo ngày 10/4/2006 Milton Osborne, giáo sư sử học, cố vấn chương trình đầu tư viện trợ của Australia ở Đông Nam Á viết tiếp: Trung Quốc không chịu tham gia "Hợp tác Vùng Mê Kông" (MRC), nhưng lẳng lặng xây

4 đập thuỷ điện trên thượng nguồn là Manwan, Dachaoshan, Xiaowan và thứ 4 Jinghong, đang làm sắp xong, mà khả năng cung cấp điện năng của một đập đã là 42.000 MW (gấp 5 lần công suất một lò hạt nhân của Myanmar mua của Nga), nhưng làm tổn hại không kể xiết đến sinh thái, nguồn nước, cá và nông nghiệp cho trung và hạ lưu. Mực nước xuống thấp bất thường riêng năm 1997 gây thiệt hại cho nông dân Việt Nam lên tới 400.000 USD. M. Osborne kết luận "theo luật về khai thác con sông đa quốc gia của Liên hợp quốc, các nước ở khu vực thượng nguồn không được khai thác sông một cách thiếu hợp lí, gây quan ngại cho các nước vùng hạ lưu, nhưng những gì xảy ra cũng phản ánh vị thế vượt trội của Trung Quốc, xây đập mà không tham vấn các nước láng giềng, làm sạch lòng sông, nằm trong một chiến lược tổng thể của Bắc Kinh, tạo dựng vị thế thống trị trong khu vực".

Ngày 15/5/2007, Chủ tịch nước Nguyễn Minh Triết đi thăm chính thức Trung Quốc. Điểm đến trước tiên là Côn Minh; trong buổi tiếp kiến Bí thư, Tỉnh trưởng tỉnh Vân Nam, Chủ tịch đã phát biểu khuyến khích đầu tư, gia tăng thương mại và nêu lên cần chú ý hợp tác về sộng Mê Kông. Như thế phải hiểu là rất quan tâm vấn đề này, nhưng có hiệu quả hay không thì còn phải chờ xem thiện chí. Ba nước Đông Dương và cả Thái Lan nữa rồi còn khổ vì việc này.

Tin sốt dẻo: Tối ngày 18/5/2007, Thông cáo báo chí của hội đàm của Chủ tịch Nguyễn Minh Triết và Chủ tịch Hồ Cẩm Đào đã nói tới sự thoả thuận trao đổi thông tin và biện pháp cùng khai thác sông Mê Kông và sông Hồng và lần đầu tiên được nghe nói tới cụm từ (Uỷ ban) Tiểu vùng sông Mê Kông mở rộng. Cứ hi vọng, chờ đợi.

– Ba nước Đông Dương, thuộc địa cũ của Pháp, anh em với nhau, một thời kề vai sát cánh đấu tranh giành độc lập dân tộc, một thời nói với nhau trực tiếp bằng tiếng Pháp, nhưng không phải là không có dị biệt, gần đây với những cuộc thăm viếng cấp cao, sự hỗ trợ giúp nhau trong đời sống, sản xuất, những thoả thuận, kí kết về biên giới, nên tị hiềm bớt đi tình thân hữu tăng thêm.

– Sắc tộc và tôn giáo là vấn đề rất nhức nhối, có nguồn gốc từ thế kỉ XIII, nhất là từ thế kỉ XV, hình thành những cộng đồng Islam trong lòng quốc gia Hindu giáo đang suy, rồi một số quốc gia Islam giáo (Sultanate) bên cạnh các quốc gia khác. Các quốc gia này đã có Hindu giáo, và cả Phật giáo, khi suy thoái, khủng hoảng cả về chính trị và lòng tin tôn giáo thì có thêm Islam và khi bị các nước thực dân phương Tây xâm chiếm, lại còn có thêm Kitô giáo. Như vậy, nơi ít thì có 2 – 3 nhóm cư dân theo tôn giáo khác nhau, sống cạnh nhau, có nơi có tới 3 – 4 nhóm. Có nước như Timor Leste, mới được Liên hợp quốc công nhận quốc gia độc lập ngày 20/5/2002, diện tích 14.609km^2, dân số 647.000 người (gần bằng tỉnh Gia Lai) mà có đủ 6 tôn giáo: Cơ Đốc (90%), hoà trộn với tín ngưỡng Tinh linh (Animism)

cổ truyền, Islam (5%), Tin Lành (3%), Hindu (0,3%), Phật (0,1%) (con số chính thức của Nhà nước Timor).

Hơn 5 thế kỉ nay, người dân vẫn sống, làm ăn yên ổn, thỉnh thoảng va chạm đôi chút, nhưng cũng vẫn yên ổn. Có lẽ chỉ sau sự kiện WTC ở New York ngày 11/9/2001 – "sự đụng độ giữa các nền văn minh" mà mâu thuẫn xung đột tôn giáo, sắc tộc ở nhiều nơi trở nên gay gắt. Đây là sự bất an lâu dài ở nhiều nước Đông Nam Á, như Indonesia, Philippines và Thái Lan. Ở Indonesia là vấn đề Ache, vấn đề các nhóm cư dân trên một số đảo nhỏ. Ở Thái Lan tưởng chừng không bao giờ có chuyện xáo động trong một nước sùng Phật giáo, thế mà nay sự phản kháng của một bộ phận dân theo Hồi giáo ở 4 tỉnh phía Nam, giáp Malaysia xem ra còn là sự bất an lâu dài. Họ phản đối chính quyền và họ chống đối nhau kịch liệt. Cuộc nổi dậy của người Islam đã làm hơn 2.000 người thiệt mạng ở các tỉnh cực nam, nơi 80% dân số là Hồi giáo; hiện nay "căng" đến mức Piasit Nuanin, người đứng đầu nhóm dân theo Phật giáo ở miền núi Ban Bala, nơi có số dân theo đạo Phật và đạo Hồi ngang nhau đã nói "Chúng tôi đã sẵn sàng tuyên chiến" và hãng AP ngày 27/4/2007 đưa tin, phát đi bài có tiêu đề khá giật gân: Thái Lan có nguy cơ nổ ra chiến tranh tôn giáo ở miền Nam? Trong khi đó, chính quyền của Thủ tướng Surayud Chulanont còn phải đang lo tự ổn định, điều mà báo Far Eastern Economic Review số tháng 3 – 2007 đăng bài "Con đường điên rồ đi tới dân chủ" đã nhận xét "Sự tăng trưởng kinh tế kéo dài dưới thời Cựu Thủ tướng Thaksin Shinawatra là một kí ức đã xa", còn chính ông lại đang có nguy cơ phải ra toà.

– Sau năm 2001, sự kiện Tháp WTC ở New York – Mĩ, sau cả khi Mĩ tấn công Iraq, một mốc mà Thủ tướng Anh, Tony Blair ngày 20/12/2006 phát biểu tại một trường Đại học ở Trung Đông, cảnh báo: "Cuộc chiến ý thức hệ là một thách thức của thế kỉ XXI". Theo tôi, việc làm của Việt Nam là đúng và có hiệu quả: mở các trường nội trú nuôi con em người dân tộc, tổ chức các hoạt động văn hoá lễ hội dân tộc thiểu số, tăng sự đoàn kết, thân mật trong đại gia đình dân tộc Việt Nam. Cần sự tôn trọng, đồng cảm, làm cho con người gắn với địa phương mình, mà cuộc sống địa phương đi lên phải gắn liền với cả nước.

– Malaysia ẩn chứa nhiều điều lí thú đáng nên tìm hiểu, học hỏi: là một nước có diện tích 329.750km^2 (khoảng bằng Việt Nam), hơn 21 triệu dân (bằng khoảng 1/4 Việt Nam), GDP 10.700 USD (gấp khoảng 10 lần Việt Nam), lãnh thổ chia làm 13 bang, gồm 2 vùng lãnh thổ, trên bán đảo Malaysia (11) và đảo Borneo (2) cách xa nhau khoảng 800km biển cả trùng khơi, nhưng thống nhất với nhau một cách hài hoà, có 3 tôn giáo chính: Hồi (53%), Phật (17%), Hindu (7%), còn có một ít Sikh và Kitô, nơi có Trung tâm giáo dục và đào tạo chức sắc Hồi giáo có tính chất quốc tế ở Kelantan, có địa vị chỉ sau Mecca, nơi tòng học của nhiều chức sắc Hồi giáo

Đông Nam Á. Tất cả đều phát triển êm đẹp. Họ xứng đáng là lá cờ đầu Đông Nam Á về nhiều mặt, nhưng lại không bao giờ tỏ ra muốn nhận một vai trò/địa vị gì.

– Trong ASEAN, Myanmar có một vị trí/hoàn cảnh riêng biệt: là nước có diện tích 678.500km^2 (khoảng gấp đôi Việt Nam), dân số 41.735.000 người (bằng 1/2 Việt Nam), GDP bằng hoặc hơn một chút, tôn giáo: Phật giáo (89%), Hồi (4%), Kitô (4%); một đất nước sùng Phật giáo, có chùa chiền, tháp vàng, tháp gạch nhiều và lớn "nhất thế giới".

Năm 1962, tướng Ne Win nắm quyền, đứng đầu Đảng duy nhất, lập cương lĩnh xây dựng chủ nghĩa xã hội, cũng đổi tên nước là Cộng hoà Xã hội chủ nghĩa (*Pyidaungsu Socialist Thammada Myanma Naingandaw* (CHXHCN Liên bang Myanma), còn giữ đến 1987, tuy năm 1981, phe quân sự làm đảo chính, tuyên bố xây dựng dân chủ hoá nền chính trị, gọi tên nước là Liên bang Myanmar, tập trung quyền lực vào Hội đồng tướng lĩnh, đàn áp các nhân vật đối lập, nên năm 1992, Liên hợp quốc thông qua Nghị quyết lên án nền chính trị độc tài (nguồn: La Rousse). Myanmar vẫn giữ quan hệ bình thường với các nước Đông Nam Á, năm 1997, cùng với Lào gia nhập ASEAN, tôn trọng các quy định của ASEAN, nhưng không thực hiện cải cách chính trị dân chủ hoá, khá đóng kín, nhưng tham gia đầy đủ các hoạt động thể thao ASEAN.

+ Tháng 3/2006, ASEAN cử Syed Hamid Albar, Bộ trưởng ngoại giao Malaysia làm Đặc phái viên, đến thăm, thuyết phục Myanmar cải cách dân chủ hoá, nhưng "hoàn toàn thất bại", không được gặp bất cứ người lãnh đạo nhà nước nào, người nắm thực quyền nào.

+ Ngày 04/4/2006, báo "Thương nhân" Nga đưa tin tướng Maung Aye đến Nga, mang theo một danh sách dài các loại vũ khí và thiết bị quân sự muốn mua. Lần này, được biết Nga đồng ý bán/lắp cho một lò phản ứng hạt nhân nước nặng, cỡ 10 MW.

+ Ngày 19/4/2006, báo *Jakata Post* đăng bài của nghị sĩ Philippines Mario Mayong nhan đề "ASEAN không thể mất can đảm trước Myanmar", đưa tin về sự thất bại của chuyến đi thương thuyết của Đặc phái viên Syed Hamid Albar và nói thêm "Các viên tướng cầm quyền ở Myanmar còn muốn ASEAN vận động chống lại sức ép mà không đạt được bất kì lợi ích thực tế nào", rồi kết lại "Chúng ta phải nhìn xa hơn sự lừa gạt của chính quyền quân sự Myanmar".

+ Ngày 27/4 AFP đưa tin: từ trước, quan chức của chính phủ hai nước Myanmar và CHDCND Triều Tiên thường xuyên gặp gỡ, thoả thuận về việc nối lại quan hệ ngoại giao đã được hai bên kí ngày 27/4/2007, đoán rằng có thể thương thảo về vấn đề mua bán vũ khí và ủng hộ chương trình hạt nhân? Việc này hình như lại được Trung Quốc ủng hộ?

Một Triều Tiên thiếu gạo và khoáng sản nhưng có kĩ thuật hạt nhân và một Myanmar thừa gạo, hồng ngọc, khoáng sản, nhiều tiền, nhưng gần như đóng kín, sao lại kết thân với nhau?

Chúng ta còn hiểu biết quá ít về Myanmar. Một quốc gia/dân tộc sùng Phật giáo, nhưng lại cứng rắn, sắt đá hơn bất kì quốc gia nào khác; tại sao?

Jakata Post ngày 19/4/2006: "Không thể mất can đảm trước Myanmar".

Nhưng làm sao? Chưa có lời giải và cũng chưa chắc sẽ có lời giải trong tương lai gần.

Làm thế nào được? Có ý kiến, muốn trừng phạt hoặc khai trừ Myanmar. Nhưng để đâu nguyên tắc "đồng thuận và không can thiệp vào công việc nội bộ của nhau? Lại còn quan hệ tình cảm từ xa xưa, sự đồng cảm, gần gũi nhau của dân "châu Á gió mùa", ăn cơm với cá với rau.

Như vậy là đa dạng, dị biệt vẫn còn, những chông gai, thách thức không phải là nhỏ. Biết trước, làm sao có biện pháp hạn chế, phòng ngừa. Có thể có bất trắc, rút mẻ, nhưng có điều chắc chắn, ASEAN là không gì có thể phá vỡ, sự phát triển là không thể đảo ngược. Không phải là cuồng tín máy móc mà là niềm tin vào quy luật: Lịch sử không bao giờ quay trở lại điểm đã đi qua. Cũng như Robinson Crusoe trong truyện của Daniel Defoe, một mình bị lạc trên đảo hoang, tay không, nhưng không sống như người tiền sử, mà như người của thế kỉ XVIII. 40 năm đã qua, kỉ niệm 40 năm, ta thấy ASEAN đã thực sự trưởng thành, lớn mạnh, và ta hi vọng ở sự lớn mạnh, sự tiếp tục phát triển của nó. Lâu nay, ta nghiên cứu nhiều thứ, nhưng còn thiếu hiểu biết về nhau, về văn hoá và văn hoá ứng xử trong quan hệ. Ta chúc nó và ta cũng tự chúc ta, nhân ngày sinh thứ 40 của ASEAN.

(Nghiên cứu lịch sử, số 3 – 2008)

VỀ THIẾT CHẾ XÃ HỘI PHƯƠNG ĐÔNG

Vấn đề này đã được thảo luận rất nhiều, qua hơn nửa thế kỉ, ở ngoài nước cũng như trong nước, nên ở đây chủ yếu chỉ xin nói lại và nói rõ thêm về "***thiết chế Mandala***", mới rộ lên gần đây.

1. Từ bài viết và những công trình của Các Mác, của Ph. Ăngghen[1], nhiều người coi rằng lịch sử loài người phát triển trải qua 5 thời kì xã hội, 5 phương thức sản xuất, hay hình thái kinh tế – xã hội, coi đó là quy luật và cũng coi đó là điều cốt yếu của sử học Mácxít. Nhưng trong thực tế nghiên cứu, nhiều người thấy rằng *Xã hội chiếm nô (Esclavagisme)* thực sự chỉ có ở *cổ đại Hi Lạp và Roma* (gọi chung là *Antiquity*) dựa trên nền kinh tế công – thương, cũng như *chế độ lãnh địa (feod)*, gọi chung là chế độ *Phong kiến lãnh địa (feodalism)* dựa trên chế độ tư hữu ruộng đất, chỉ có ở Tây Âu. Những nơi khác không giống như thế, được gọi là *đặc thù (special)*, nhưng đặc thù lại phổ biến dài hơn, rộng hơn *cổ điển (classical)* hay còn gọi là *điển hình (typical)*. Vậy nên hiểu như thế nào? Có còn quy luật tuần tự 5 phương thức sản xuất hay phải hiểu, phải giải thích ra sao?

Do đó mà bùng phát một cuộc thảo luận rất sôi nổi trên toàn thế giới, trong những năm từ khoảng 1960 – 1970, hầu hết các tạp chí khoa học xã hội, nhất là lịch sử, đều tham gia hăng hái, nhiều kì, trong cuộc thảo luận này: *La Pensee* ở Pháp, *Maxism Today* ở Anh, *Voprocyi Istorii* ở Liên Xô (cũ), *Lịch sử Nghiên cứu* ở Trung Quốc, và *Nghiên cứu Lịch sử ở Việt Nam* và cả ở Ấn Độ[2], cùng với rất nhiều cuộc thảo luận, hội thảo nữa. Đối với nhiều người, tự coi rõ ràng là một cuộc đấu tranh bảo vệ chủ nghĩa Mác. Có người hùng hồn tuyên bố *"Tôi đã đọc, đã gần thuộc toàn bộ trước tac của Mác, Ăngghen..., thấy không phải như thế, hay phải như thế này..."*. Sau 5 – 7 năm, nhiều hội thảo, nhiều tạp chí kết luận, cho rằng thực tế vô cùng phong phú và sinh động, đóng góp thiết thực cho lí luận này, tốt nhất là tiếp tục nghiên cứu cụ thể, thực tế xã hội – lịch sử.

Chính Các Mác đã kể ra thứ tự ba hình thái. 1. "Hình thái đầu tiên là tài sản của thị tộc", 2. "Hình thái thứ hai là sở hữu cổ đại"; 3. "Hình thái thứ ba là tài sản phong kiến" *(Hệ tư tưởng Đức)*, hình thái thứ tư là thời của ông, đã có nhiều sách

---

[1] *Nguồn gốc gia đình, tài sản tư hữu và nhà nước* và *Sự tan rã của chế độ phong kiến* (Toàn tập, tiếng Việt, T.21; nguyên bản tiếng Đức năm 1884).

[2] Pukas. *Ancient India and the Asiatic Mode of production, Oikumene*, 2, 1978.

phân tích, chứng minh. Nhưng trong bài báo "*Sự thống trị của Anh ở Ấn Độ*" (*Toàn tập*, T. 9), C. Mác nhắc lại câu viết của Ăngghen và mở rộng thêm: "*Những công xã nông thôn thơ mộng ấy, dầu chúng có vô hại thế nào chăng nữa, thì chúng bao giờ cũng là cơ sở vững chắc của chế độ chuyên chế phương Đông*". Trong *Những hình thái có trước nền sản xuất tư bản chủ nghĩa* (*Formen*, 1857 – 1858), C. Mác đã mở rộng, phân tích sâu hơn về bốn hình thái đầu *1, 2, 3, 4*, lại còn nhắc đến *Hình thái châu Á*, – "*Những hình thức châu Á là cổ xa nhất, đơn giản nhất*" và có thể coi như kết lại bằng câu viết cô đọng, nổi tiếng "*Về đại thể, có thể coi các phương thức sản xuất Á châu, cổ đại, phong kiến và tư sản hiện đại là những thời đại tiến triển dần dần của hình thái kinh tế xã hội*".

Cuộc thảo luận, đúng ra là tranh luận về chủ đích: Vậy thì có mấy hình thái? Là 4, 5 hay 6? Và những hình thái nào? Tham gia vào cuộc tranh luận này, có thể là gián tiếp, K.A. Wittfogel – Đại học Yale – Mĩ cho ra mắt công trình *Chế độ chuyên chế phương Đông, một nghiên cứu về quyền tuyệt đối* (1957)[1], rất ồn ào, có lẽ vì nó được phổ biến nhanh, trước tiên ở Mĩ và rộng, cả Âu Tây và hơn nữa được tung hứng cao. Ra mắt năm 1957, sau 5 năm, L. Habib đã giới thiệu *Một khảo cứu đối với lí thuyết về chế độ chuyên chế phương Đông của Wittfogel*. Dẫu sao, lí thuyết này cũng làm cho người ta hiểu phương Đông suốt lịch sử, từ khi có nhà nước, là *chế độ chuyên chế*, là *hình thức công hữu* ruộng đất, trì trệ, bảo thủ, đối lập với phương Tây là tư hữu, dân chủ và năng động.

Nhưng chuyên chế thì cũng có nghĩa là thống nhất lãnh thổ, tập quyền và có tổ chức chặt chẽ. Thuật ngữ và khái niệm vốn là của Các Mác, đã được dẫn giải theo ý của Wittfogel, nhưng lại vẫn không trả lời được là có mấy hình thái? Thêm cái này thì bớt đi cái nào?

2. Tranh luận không có ai thắng, không ai chịu thua, có lẽ là "hoà". Im ắng một thời gian dài, có dễ đến 20 năm, năm 1982, O.W. Wolters – Giáo sư Đại học Cornell – lại nêu lên một khái niệm mới, gọi là ***thiết chế Mandala***[2]. *Quan niệm này* mặc nhiên hoàn toàn phủ nhận *"chế độ chuyên chế phương Đông"*, tức là một ông vua – hoàng đế cai trị độc đoán toàn bộ lãnh thổ quốc gia mà ông ấy là chủ; bởi vì chuyên chế cũng có mặt khác, có tầm cao của nó, là sự quản lí thống nhất, tập trung và có tổ chức. Ông còn phê phán có người coi thiết chế chính trị phương Đông, nhất là Đông Nam Á chịu ảnh hưởng trực tiếp của Ấn Độ, nhưng chính Ấn Độ cũng đâu có một ông vua tối cao, độc đoán, toàn quyền thâu tóm cả giang sơn.

---

[1] K.A. Wittfogel. *Oriental Despotism, a Study of Absolute power*, Yale University Press, New Haven, 1957.

[2] O.W. Wolters. *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Institute of Southeast Asia studies, Singapore, 1982.

Theo ông, *"Mandala là hiện tượng chung của Đông Nam Á sơ kì"*, mà ở đó, *"phạm vi địa lí xác định một cách mơ hồ, không có biên giới định rõ"*, *"thiếu vắng một chế độ quan liêu chuyên nghiệp"*, *"người cầm quyền không phải là một chuyên quyền"*, *"không làm suy giảm hình thể đa trung tâm"*, đó là *"chuỗi vòng không bền vững của các ông vua"*. Tác phẩm đã được giới thiệu và bình luận, xin xem thêm *Lịch sử, Văn hoá, Lược thuật tác phẩm và vấn đề*[1].

Năm 1984, một cuộc hội thảo diễn ra tại Đại học Canberra (Australia), thu hút khoảng 40 nhà sử học tham gia, có ý nghĩa vừa để kiểm chứng, xác nhận vừa mở rộng quan niệm về *thiết chế Mandala* của Giáo sư. O.W. Wolters[2]. Phải nói rằng ảnh hưởng của ông khá mạnh, lí lẽ của ông khá thuyết phục. Thực tế thì không phải đến mức như thế. Một số người khi nghiên cứu cụ thể, cũng thấy đặc thù của quan hệ giữa Đại vương với thủ lĩnh tiểu quốc không phải luôn luôn thống nhất, chặt chẽ, có quyền uy tuyệt đối, như hoàng đế – thiên tử Trung Hoa.

– Cho nên, Giáo sư *Herman Kulke* (Đại học Heidenberg – Đức) cho rằng ở Indonesia, có giai đoạn quốc gia sơ kì mà cấu trúc của nó là đa trung tâm mà ông gọi đó là *"Nhà nước kiểu múi"* (*Segmentary State*[3]).

– Giáo sư *De Casparis* (Đại học Leiden, Hà Lan) cũng xác nhận ở Java cổ xa xưa có nhiều chính quyền, thủ lĩnh địa phương, có tên gọi khác nhau, *rakai, rakryan, pamegat...* nhưng không rõ mối quan hệ của họ với chính quyền trung - ương như thế nào[4].

– *Naerssen* phụ hoạ De Casparis, nghiên cứu Java thời vua Airlanga cũng thấy thực tế, Airlanga hành động chỉ như một cái "ô dù" của các thủ lĩnh địa phương (*ratu*), cũng chỉ là một *trung tâm (kraton)* của *"Quốc gia đa trung tâm" (Polykraton Negara)*. Do đó mà cả Moertono, Geertz, Tambiah đặt cho nó thêm một cái tên *"Chính thể Ngân hà (Galactic Polity)"*.

– *Jan Wisseman Christie* (Đại học Hull, Anh) đóng góp một bài dài 25 trang[5] bàn đến từ *Phương thức sản xuất châu Á* của Các Mác, *"Trường phái chế độ chuyên chế phương Đông* "của Wittfogel, "nhà nước Vương quyền tôn giáo của Weber" (1968)... cho rằng các trường phái tuy có sự khác nhau ít nhiều nhưng đều

---

[1] *SouthEast Asia in the 9th to 14 th Centuries* (SEA – 9 – 14 Cent). Edited David Marr & AC Milner, Singapore, 1986.

[2] Lương Ninh. *Lịch sử, văn hoá và vùng trong viễn cảnh Đông Nam Á*, NCLS, số 1, 1998

[3] Hermann Kulke. *The Early and the Imperial Kingdom in SEA History, in SEA* 9 – 14 *Century*., p.1 – 23

[4] J.G.de Casparis. *Some Notes on Relations between Central and Local Government in Ancient Java*, in SEA 9 – 14 C, p.49 – 65

[5] Jan Wisseman Christie. *Negara, Mandala and despotic State: Image of Early Java, in SEA 9 – 14 C*, p. 65 – 90.

giống nhau ở điểm nhận xét chính: "*Quốc gia châu Á là một quốc gia nông nghiệp, khí hậu nóng nực, phải dựa chủ yếu trên các công trình thuỷ lợi công cộng, là điều kiện sản xuất được xây dựng, bảo trì và kiểm soát của nhà nước, tức là người cầm quyền*". Tuy nhiên, biên giới vùng thay đổi tuỳ theo chất lượng của *lực Charismatic – Vương quyền được thần hoá,* bởi sức hút hơn là sự ép buộc.

Theo W. Christie, cơ sở của lí thuyết của Wittfogel về "*nền tảng của sản xuất nông nghiệp là thuỷ lợi và việc tổ chức phối hợp nếu đem đối chiếu với hệ thống thuỷ lợi ở Bali rõ ràng là sai lệch Phương thức sản xuất Châu Á cũng chẳng hơn gì xã hội thuỷ lợi*". Vậy nên, chúng ta cần một mô hình mới dựa trên sự nghiên cứu chặt chẽ hơn, trên những tài liệu đích thực; đó là "*lí thuyết "lịch sử Vùng" – Mandala*. Phần lớn các nghiên cứu ở đây đều dựa trên địa bàn là các đảo Java và Sumatra, điều kiện nhiệt đới ẩm, Gió Mùa – vùng sinh sống và sản xuất hẹp, chia cắt theo các lưu vực sông ngắn, chạy ngang đảo, từ núi ở sống lưng đảo ra biển, vừa phân tán, vừa có nhu cầu liên lạc, tập hợp theo các cửa sông, ven biển. Một số nhà nghiên cứu không nhận rõ thực tế, nên thường hạ thấp hoặc cường điệu mối quan hệ xã hội, chia cắt hay gắn kết với nhau.

3. Cũng không phải là vô cớ mà O.W. Wolters đề xướng khái niệm *Mandala*

– Từ G. Coedes đã ghi chú (1944), Herman Kulke nhắc lại, rằng *Tân Đường thư* chép "nước Hồ Linh (có lẽ là Java) có 14 quốc gia, còn *Tam Phật Tề (Sri Vijaya)* thì có 15 quốc gia thần phục". Không rõ đó là thuộc quốc hay liên minh, có phải là *Mandala?*

– Nhiều nhà nghiên cứu đều biết, biên niên *Jinakalamalini* viết Pali thế kỉ XVI chép rằng nước *Haripunjaya* có 48 "vua"; còn *Camadevivamsa,* thế kỉ XV lại kể tên 59 "Vua" ngự trị ở *Sudhammavati* (Thaton). Một biên niên khác cho biết nước *Hamsavati* (Pegu) do hai ông hoàng lập năm 825, lại có tới 17 vua mà Vua thứ 17 mới lên ngôi năm 1043 liền ngay trước khi người Miến *Pagan* chinh phục, (Xem P. Dupont (1959))[1].

– Chính W. Wolters cũng đã biết *Champa* được nhắc đến, qua bi kí hẳn hoi tên của 2 – 3 vùng, có từ *vùng* hay *xứ (Pramana, Vijaya*), trong một nước, còn nước *Phù Nam* thì được thư tịch cổ ghi là có 7 *ấp*, mà đến nay, người ta chưa hiểu *ấp* ra làm sao. Bản thân ông là một chuyên gia nghiên cứu lịch sử Campuchia – thế kỉ VII – XIV, thế là có cơ sở thực tế, có tài liệu đáng tin cậy, và sự tương đồng, hưởng ứng của nhiều học giả để nghĩ tới một lí thuyết mới. Nhưng nguồn gốc của lí thuyết này là gì? *Mandala* là một thuật ngữ, một thực tế Ấn Độ, nghĩa đen:

[1] Romila Thapar. *A History of India*, Penguin Books, NY1984, p. *200 – 247.*

Sanskrit: *Vòng tròn* (*circle*), thường được thể hiện cách điệu hoá là bông hoa nở trên/ thành đĩa tròn, các cánh hoa nối nhau vòng tròn trên vành đĩa. Vậy, thuật ngữ này được hiểu như thế nào? Được dùng trong trường hợp nào?

a/ Romila Thapar, Giáo sư Đại học New Delhi, chuyên gia hàng đầu về cổ sử Ấn Độ giải thích rằng: "(lãnh thổ) *vương quốc Chola* được phân thành các *mandala*, giải thích rõ là các *tỉnh, xứ (desa, Province)*, vương quốc có khoảng 8 – 9 *mandala*, lại phân thành *valanadus (quận)*, lại phân nhỏ nữa, thành *kuram, nadu hay kottam (xã, làng)* mà đơn vị hành chính nhỏ nhất, gọi là *Taniyur*" (1966).[1]

"Nhưng ở tộc – người/bang *Rajputs* thì khác một chút, thể chế chính trị giữa các bang được đặt trên *hệ thống Mandala*, mà láng giềng của một bang trở thành kẻ thù tự nhiên của họ. Chiến tranh trở thành sự kiện trọng đại mà sự hi sinh trên chiến trường có thể trở thành niềm vinh dự cao nhất". Từ đó trong định nghĩa cuối sách, tác giả cho rằng: "*Mandala* là một *đơn vị hành chính*, trong đó, mối quan hệ giữa các bang coi láng giềng này là kẻ thù tự nhiên, còn láng giềng kia lại là bạn tự nhiên. Cộng hoà Liên bang Ấn Độ ngày nay có 25 bang, 7 vùng lãnh thổ; Hiến pháp công nhận 15 ngôn ngữ, 12 phương ngữ, 700 thổ ngữ, ngày xưa chia làm rất nhiều tiểu quốc, vùng, miền... Mỗi đơn vị đó, có thời gian có nơi được gọi là *Mandala*. Có Chính quyền trung ương, ví như thời các hoàng đế *Akbar* (1556 – 1605), *Jahangir* (1605 – 1627), *Shah Jahan* (1627 – 1658), chính quyền trung – ương khá mạnh, nhưng sự biệt lập và tính chất riêng của các địa phương vẫn đầy sức sống. Mỗi địa phương đó có quan hệ với triều đình và với nhau như thế nào, mật thiết hay lỏng lẻo, thân thiết hay thù ghét, thì tuỳ từng nơi, từng thời gian và điều kiện cụ thể.

b/ *Nhưng Mandala* còn có nghĩa khác, được dùng cách khác. Khi viết về lịch sử và văn hoá cổ Indonesia, G. Coedes (1944)[2] giới thiệu các công trình kiến trúc, lại coi *Borobudur* xây dựng trước năm 778, ở đông Java, là một tiểu vũ trụ Phật giáo, một ***Mandala bằng đá***, cùng với đền tháp Chandi Mendut, Chandi Sari, Sewu, Kalasan là những *Mandala* đại để cùng thời.

Ở đây, *Mandala* được hiểu theo nghĩa gốc, thông thường của từ này là *bộ phận*, là **cánh hoa – Mạn đà la,** đặc biệt trong bông sen cao quý thiêng liêng (*chính Borobudur* là hình tượng bông hoa sen) mà người làm lễ đi vòng tròn từ tầng dưới lên đến đỉnh, trong suy tư và tụng niệm, rồi ngồi lại, suy ngẫm giáo lí, thoát tục. Người Thái, Lào phiên âm gọi là *Mondop*, là một ngôi chùa trong quần thể chùa chiền hay một gian phòng sâu nhất trong chùa, *phòng tĩnh tâm, tụng niệm*, hiểu theo

[1] P. Dupont. *Les Môn, in L'Archeologie Môn – Dvaravati*, Paris, 1959.
[2] G. Coedes. *Histoire ancienne des Etats Hindouises d'Extreme Orient*, Hanoi 1944.

nghĩa như thế (ở Sukhothay – Thái Lan, chùa *Wat Si Chum* trong quần thể di tích còn được gọi là *Mondop*, hay sảnh có tượng Phật lớn, chính là *Mandala* ở đây).

c/ Mandala cũng được dùng với nghĩa khác trên một văn khắc ở đền tháp *Po Nagar* (Nha Trang) (tháp B 13 – C38 E), có đoạn viết:

"11 – *Devim imam bhagavatim kaladhautadeham*

12 – *Ekadase hani ucer asite rkkavare*

13 – Sotisthipadbhuvana**mandala***kittikanksi*" (niên đại 1275):

"Đức vua đã dựng tượng nữ thần Bhagavati bằng vàng, với mong muốn làm rạng danh **xứ sở này** trên thế gian" (Valerie Schweyer dịch là **xứ sở này** (**de ce pays**)[1]. Ở đây, *Mandala* dùng để gọi xứ sở Champa hay *Hoàn vương (Virapura)* hay *Po Nagar*. Theo nghĩa thông thường của từ ngữ, là một *xứ sở (pays, country)*.

Trong mọi trường hợp, *Mandala* cần được hiểu là một **bộ phận**, nhưng nằm **trong toàn bộ**, không tách rời, cũng như **múi** với quả, **cánh** với bông hoa.

Như vậy, xem ra khái niệm *Mandala* có chỗ đã được giải thích không đúng với thực chất, nguyên nghĩa của nó, nên có tác giả đã nhận xét là nó "đã được thêm thắt vào *một ý nghĩa xã hội – chính trị và những nghĩa khác nữa*".

4. Là một chuyên gia về cổ sử Đông Nam Á, O.W. Wolters có điều kiện để đưa ra lí thuyết *thiết chế /hệ thống Mandala* của ông, nhưng có lẽ ông đã quá cường điệu, đến nỗi có thể hiểu Mandala là *một bộ phận* tương tác tự do, *bỏ qua tổng thể*, hay như cách giải thích mới về *Hệ thống Mandala* của *Wikipedia* (nói là sơ bộ, mới sửa lại, tháng 1/2009): là "*Thể chế quyền lực chính trị phân tán, trong đó quyền lực địa phương quan trọng hơn Trung ương*". Có thể đúng với ý của Wolters chăng, khi ông viết "*Mỗi trung tâm là một trung tâm trong quyền của nó với các cư dân của nó và bao quanh bởi các nhóm láng giềng của nó*"[2]. Nếu không có sự gắn kết, địa phương luôn luôn quan trọng hơn trung ương, nó là nó, thì *Nước* là gì?, *Quốc gia* là gì? Trên thế giới từ xưa đến nay, chưa có chính thể nào tự do hơn quan hệ của các *polis* Hi Lạp cổ đại, nhưng ở đó vẫn có *Metropolis*, có *Arkhe* đấy chứ? Nếu không, thì chỉ là *múi* chứ không có *quả*, chỉ là *cánh* chứ không có *hoa*. Bởi thế, với quan niệm của mình, ông đã phán định:

– *Phù Nam* không thể được coi là "*một mô hình sớm nhất của quốc gia*", "thủ lĩnh *vốn chỉ là tù trưởng trong thiết chế bộ lạc (chiefdom)*. Nhưng sự thực là ở Phù Nam có thấy thể hiện tính tương đồng văn hoá giữa *các ấp/vùng*, có việc thu thuế

---

[1] Anne Valerie Schweyer. *Po Nagar de Nha Trang*. Aseanie, 2005, p. 87

[2] J. Brown. *Nghệ thuật Chăm, lịch sử Chăm, lịch sử Champa và không gian quần đảo được xác định về văn hoá – chính trị*. La SACHA, 2005, Lương Ninh dịch và giới thiệu, NCLS, số 9 – 2007.

các thuộc quốc và quản lí chặt quan hệ đối ngoại, thì nó vẫn xứng đáng là một vương quốc có tổ chức, một Đế chế biển hùng mạnh một thời chứ?

– Ông không trực tiếp nói đến *Champa*, nhưng một số nhà nghiên cứu theo môn phái của ông lại khẳng định rằng Champa là điển hình của Mandala.

Thậm chí như vương quốc Champa với cả một hệ thống đền tháp – di sản văn hoá thế giới, một nền nghệ thuật điêu khắc tuyệt tác, với ***tiến trình thống nhất, liên tục của các phong cách*** đã từng đánh chiếm kinh thành Angkor mấy năm, lại bị coi chỉ là một *không gian quần đảo được xác định về chính trị – văn hoá, thậm chí tên gọi cũng chỉ là một cái tên, một thuật ngữ biểu tượng (generic term/name).* Không phải chỉ có người phương Tây mà cả phương Đông một vài người cũng hùa theo, gọi là *Hiệp bang Champa* (*Confederation Champa*). Điều này cũng đã được giới thiệu, bình phẩm rồi[1]. Dường như nói như thế là tỏ ra đổi mới, cấp tiến, "tháo dỡ những cổ xưa". Nhưng *Hoàn vương (Vira–raja)* vào hai năm 802 và 809 đem quân đánh vùng cai quản của An Nam Đô hộ phủ thuộc nhà Đường, thì là *Maharaja – Pu Pon Tana Raya (Đại vương – Chúa tể Thế gian)* thật, chứ làm *Mandala* của ai? Sự kiện vua Chế Củ năm 1044, tước *Chey* là tước *Vương* (Rudravarman IV), cũng như sự kiện hoàng tử Sri Harijit – vua Jaya Sinhavarman IV – Chế Mân (1285 – 1307), nghênh tiếp vua Việt là Thượng hoàng Trần Nhân Tông ở kinh đô Vijaya, rồi kết hôn cùng công chúa Huyền Trân, hẳn là vua Champa, có *quyền hành thực trên cả nước*, ít ra là thời gian đó. Không ai phủ nhận việc Champa cũng như "*Polykraton*" ở Java, Sumatra, đôi khi thấy hiện tượng tản quyền, li khai, nhưng thường là phải có điều kiện và cũng chỉ một thời gian, không phải là xu hướng chế ngự, xuyên suốt.

– Nhưng rồi cả *Campuchia thời Angkor cũng* là thể chế *Mandala*...

Đến đây, không thể không ngạc nhiên, bởi vì Ayudhya là "một phần của Mandala Angkor", nhưng lại đánh cho Angkor tơi bời, suýt nữa bị diệt vong (?)

Rồi chính Cambốt thời Angkor là "*thể chế Mandala*" (?)

Sự thực thì trong lịch sử trung đại thế giới, hiếm có một nơi nào thực sự thống nhất và ổn định chặt chẽ như Cambốt thời Angkor. Đây vừa là tài năng, sáng kiến, vừa do hoàn cảnh bắt buộc tạo nên. Định cư trên bờ Tonle Sap, nghiêng dốc 30 độ, một năm có hai mùa, mưa và khô hạn, mưa rào chỉ một buổi là nước chảy hết xuống hồ. Các vua Angkor đã nghĩ ra và thi hành một "*chính sách thuỷ lợi*" với hai hồ chứa khổng lồ và hệ thống kênh lạch, đủ nước dùng cho sinh hoạt và làm ruộng trong cả năm. Cho nên cả vua, quan và dân chúng bất chấp mọi biến động

[1] O.W. Wolters, Sđd, tr.3.

của thời cuộc, đã gắn bó ổn định với bờ Tonle Sap, với hệ thống thuỷ lợi suốt trong 6 thế kỉ (khoảng 802 – 1432)[1]. Sau 6 thế kỉ, phù sa lấp dần đầy, hồ chứa và kênh mất tác dụng mà không thể cải tạo được. Có tác giả còn cho rằng nếu không có các cuộc tấn công của Ayuthaya thì cũng đã phải tính đến việc rời bỏ Angkor để chuyển đến nơi đất bằng, thấp, là bờ phía đông – nam, vùng Udong và Phnom Penh ngày nay. Tuy nhiên, người Khơme đã sống yên vị, gắn kết, thống nhất trên bờ bắc Tonle Sap một mạch 6 thế kỉ. Họ cũng có lúc tranh chấp, đánh nhau, li khai, nhưng nhanh chóng lập lại, sống yên ở vùng quanh Angkor. Có lúc, thời xây dựng hai quần thể Angkor, vua họ từng xưng là *Đại vương*, chế ngự phần lớn hai l-ưu vực Mê Nam và Mê Kông trong gần 2 thế kỉ XII và XIII, lập hơn trăm bệnh viện và trạm giao thông, mà coi là *Mandala* (của ai?) thì dễ dãi quá.

Tuy nhiên, O.W. Wolters cũng có giới hạn, nhấn mạnh "*Mandala là hiện tượng chung ở Đông Nam Á sơ kì*", nhưng là miền thấp, đồng bằng "*và ngay cả điều kiện địa lí cũng tạo điều kiện cho thực trạng đứng ngoài chính quyền.*" Một số người bàn chủ yếu là về vùng hải đảo hẹp, sông ngắn chảy ngang, chia cắt thành vùng lãnh thổ tự nhiên, thời sơ kì, quan hệ lỏng lẻo với nhau, nhưng một số người khác lại áp dụng tràn lan, không thấy sự tập trung thống nhất là một nhu cầu có thật của lịch sử, phổ biến khi có thể, lại không để ý có nhiều vùng đồng bằng rất rộng lớn, dưới những vương triều thịnh đạt, đứng đầu là những hoàng đế cực quyền, nhưng vẫn có thời gian, có vùng tản quyền, đứng riêng, thậm chí chống lại hoàng đế.

Sự thực là có nơi, có thời, *chế độ chuyên chế* đã được thiết lập, cố gắng thống nhất, tập trung, tập quyền, mà "*cơ sở vững chắc của nó vẫn là những công xã nông thôn thơ mộng*", nhưng rồi tính riêng biệt, tự cấp tự túc của các công xã lại là tiền đề của tình trạng chia rẽ tản quyền, nhưng không ở đâu, thủ lĩnh địa phương của vùng/miền lại có thể "quan trọng hơn" vua. Ông lại giới hạn chỉ trong *thời sơ kì*, nhưng kể đến thế kỉ XV với Champa, và Cambốt, thế kỉ XIX với Thái Lan,... Phải hiểu *sơ kì, sơ sử* như thế nào cho đúng đây?

Chỉ xin nhắc lại một thực tế: cảnh quan tự nhiên nhiệt đới ẩm gió mùa Đông Nam Á bị chia cắt thành những vùng tương đối hẹp, có môi sinh tổng hợp, đa dạng, canh tác nông nghiệp dọc sông nhỏ đổ ra biển, một vùng dân cư ven biển tạo nên tình thế vừa biệt lập, vừa gắn kết, xu hướng vừa riêng rẽ, vừa phải thống nhất để trao đổi sản phẩm, sinh sống và tự vệ. Với thực tế đó, hầu như không thể duy trì tình trạng luôn luôn thống nhất, tập quyền, cũng như không thể luôn luôn riêng rẽ, tản quyền. Nếu chỉ thấy một chiều xuyên suốt là không đúng với thực tế.

---

[1] Lương Ninh. *Nước Phù Nam và Hậu Phù Nam*. NCLS số 1 – 2010. (NCLS, số 5/2011)

Dường như, dưới con mắt của *trường phái chế độ chuyên chế phương Đông* thì các vương triều phong kiến dù có thịnh vượng, phát triển đến đâu, dù có bao nhiêu di sản văn hoá thế giới, cả kì quan thế giới (như *Tadj Mahal*), vẫn là *chuyên chế, cực quyền, là kìm hãm, bảo thủ và trì trệ*. Còn Đông Nam Á, dưới cái *nhìn của lí thuyết Mandala*, dù có bao nhiêu áng văn thơ mà giá trị nhân bản vượt tầm thời đại, bao nhiêu di sản văn hoá thế giới được loài người mến mộ (Mỹ Sơn, Angkor, Ayuthaya, Borobudur,...), vẫn là "*phân tán, tản quyền, mảnh, múi, hoang sơ, nguyên thuỷ*, là thời *sơ kì (Early History), sơ sử (Proto History)*, kéo dài đến thế kỉ XV, thậm chí đến XIX.

Thực ra, cái nhìn đó không phải là không có một phần sự thực, nhưng phần sự thực đã bị cường điệu, bóp méo, một phần thành toàn bộ, dẫn tới sự đánh giá không công bằng, thiếu chính xác, với vẻ cao ngạo, gợi nhớ lại thời của các công ti Đông Ấn, thời R. Kipling – "Đông là Đông, Tây là Tây...".

(Nghiên cứu lịch sử, số 5 – 2011)

NGƯỜI NAM Á BẢN ĐỊA VÀ NGƯỜI NAM ĐẢO – DIỄN TIẾN SỰ CỘNG CƯ VÀ GIAO THOA VĂN HOÁ

A. TÓM TẮT

Bài viết này trình bày *địa bàn cư trú tự nhiên hiện nay* của 4 nhóm Nam Á. Bằng cứ liệu khảo cổ học, cho thấy đây là 4 nhóm *bản địa, lâu đời.*

Tiếp đó là dấu hiệu cộng cư của 4 nhóm Nam Đảo, theo phương thức là *lớp văn hoá* khảo cổ, *khác, muộn hơn, phủ lên trên.*

Những dấu hiệu phân biệt *văn hoá khảo cổ cũ,* mới/sớm, muộn. Thống kê dân số và hiện trạng các nhóm Nam Á và Nam Đảo.

Từ lịch sử đến hiện trạng của *Môn gốc (Mônic)*: Môn cổ, Môn giữa và Môn mới; *sự diễn tiến ngôn ngữ.* Cư trú đan xen ba xứ Môn – (*Rah Mon Pi*) là *Mon Don, Mon Da* và *Mon Na* dẫn tới giao thoa văn hoá – ngôn ngữ: "ngôn ngữ *vay mượn*" và "ngôn ngữ *dung hợp*" *(combination)* hay "*ngôn ngữ pha trộn*" *(adulteration).*

Từ "sự pha trộn ngôn ngữ" qua tên gọi *tỉnh, huyện, làng, sông, suối, núi,* thử tìm hiểu tính chất cộng cư của hai nhóm tộc người nói hai ngôn ngữ khác nhau.

Từ thực tế cộng cư, thử nêu một giả thiết khác trong cuộc tranh luận thế giới hiện còn về "*Con đường di cư của người Nam Đảo/ Malayo – Polyneasia*".

B. NỘI DUNG

I. Người Nam Á bản địa lâu đời

– Người *Sedang* và *Bahnar ở Kontum*

– Dấu tích từ 18.000 năm trước: trong cuộc đào khảo cổ

Lung Leng: Đá cũ hậu kì[1]

– *Chom Re* (người *H'Rê*) huyện Ba Tơ (Quảng Ngãi) sống trên thềm sông Re từ xa đến nay: nhà ở, cùng với phong tục, tập quán.

Từ sông Re đến biển và ra đảo Cù lao Ré (Lý Sơn) từ khoảng 3.000 năm trước: Những ngôi mộ đất và dấu vết của tục "*cà răng căng tai*".[2]

– *Người Mạ* ở thượng nguồn sông Đồng Nai (*Đạ Đờn*), tỉnh Lâm Đồng, Đà Lạt

[1] Nguyễn Khắc Sử. *Tiền sử Tây Nguyên*, Khảo cổ học, số 1/2007.

[2] Phạm Thị Ninh. *Báo cáo đào khảo cổ Lý Sơn* (Quảng Ngãi), Khảo cổ học, số 2/1999.

Người *Mạ* trỉa ngô, trồng lúa qua *J. Boulbet,* (khoảng 1967)[1] và trong "*Nước Mạ – Nước Trời*" *(Nggar Maa – Nggar Yang).* Người Mạ cổ xây dựng *Cát Tiên đồ sộ* "nhất thế giới" từ khoảng 2.800 năm trớc. Người *Mạ* ngày nay có ít (30.833 người), các hoạt động thường hoà lẫn với *Mnông* (71.229 người)

– Người *Mnông* (hay *Penong, Bnam*), "*Người Pnong ở Cambốt là "Người Khmer Hindu hoá*" (Coedes)[2]

Là "*Người Miền núi (Mountaineers*) theo tên tự gọi hay gọi "chữ" theo Sanskrit là *Kỉrivamsa/Kirivong* – (dòng *tộc Núi*). Họ vốn sống trên đỉnh Trường Sơn, rồi một nhánh di cư dần vào phía Nam và xuống thấp dần về phía Đông, đến biển, theo triền sông Mê Kông, để lại dấu tích trên đường đi – những chiếc rìu đá cổ khoảng 18.000 năm trước ở *Chhep – Snoul* trên bờ trung lưu sông Mê Kông và cả ở *Hàng Gòn* (Đồng Nai). Họ đã đặt cơ sở cho một quốc gia sơ kì khoảng tiếp giáp của Công nguyên (2000 năm trước) mà *Khang Thái* phiên âm theo tên tộc, gọi là Phù Nam (Phù là phò, trợ), từ *Kurumba Nagara* đến *Nagara Bnam*[3].

– Những đặc trưng của dấu tích Nam Á bản địa cổ xa:

+ Mộ chôn nguyên (cả thi hài); đôi khi có dấu hiệu địa phương, đặc biệt: chôn nằm, nằm thẳng, nằm nghiêng hay bó gối, co tay. Phong tục thể hiện trên di cốt: cà răng, nhổ răng cửa, nhuộm răng; phong tục nay còn thấy được ở một số người Kơ Ho;

+ Mộ đất, đôi khi có xếp bờ đá. Có nơi dùng thân cây khoét rỗng làm áo quan (mộ thuyền);

+ Đồ tuỳ táng là bản địa: gốm bản địa[4].

II. Người Nam Đảo cộng cư

Ngày nay, trên lãnh thổ Việt Nam, các tộc người sống cạnh nhau, cùng chung sức bảo vệ và xây dựng đất nước, thân thiện với nhau, giúp đỡ nhau. Sự tị hiềm rất ít, nên có nhiều người không thấy, không phân biệt được những sắc tộc khác nhau.

Xin tạm chưa mặc định, người *Nam Đảo* từ nơi khác di cư đến hay như đã có ý kiến từ đây ra đi, và từ đâu đến đâu? Cho nên hãy cứ coi như bắt đầu bằng *hiện trạng – cộng cư.*

---

[1] Boulbet Jean. *Nggar Maa, Nggar Yang: (Nước Mạ – Nước Trời), một cuộc khảo sát về xứ Mạ,* BEFEO 1967.

[2] G. Coedes. *Histoire ancienne des Etats Hindouises en Extrême – Orient,* Hanoi, 1944.

[3] Lương Ninh. *Vương quốc Phù Nam,* Nxb ĐHQG Hà Nội, 2008.

[4] Hà Văn Tấn (chủ biên). *Khảo cổ học Việt Nam,*T.II, tr.229: di tích Châu Can: mộ quan tài thân cây khoét rỗng.

Người *Malayo – Polynesia* sinh sống trên lãnh thổ Việt Nam chắc không phải chỉ diễn ra *một lần, một lúc,* mà *có thể là* tuần tự trong thời gian dài, cộng cư theo từng đợt. Các nhóm nhỏ gộp lại trong ba nhóm chính:

1. Nhóm Malayo – Chamic định cư ở đồng bằng ven biển trải dài trên bờ biển miền Trung, từ sông Gianh – Quảng Bình đến sông Dinh, Bình Thuận. Cũng có bộ phận ở hai đầu kéo dài về phía bắc, bắc sông Gianh, về phía nam, nam sông Dinh, Bình Thuận. Nhóm này có hoạt động sớm nhất, có dấu tích cư trú ở Bình Châu, Long Thạnh (Quảng Ngãi) từ đầu thiên kỉ I TCN, sinh sống và sản xuất trên đồng bằng ven biển, giữa Tây Nguyên và biển Đông, lâu ngày, lập nghĩa địa hoả táng chôn tro xương trong vò mộ trên cồn cát trắng ven biển, riêng biệt, chẳng động đến ai, tạo nên *Văn hoá Sa Huỳnh* nổi tiếng ở vùng bờ biển Nam Quảng Ngãi, từ khoảng thế kỉ V TCN. Nhóm này trở thành bộ phận cư dân nòng cốt tham gia lập nước *Champa*, trở thành tộc Chăm, nói *ngôn ngữ Malayo Chamic trong hệ ngôn ngữ Malayo – Polynesia*[1]

Một bộ phận tiên phong của họ trước khi vào đất liền đã đến thăm dò và lưu lại trên đảo nhỏ cách bờ Quảng Ngãi 30km, gọi là *Cù lao Ré* – đảo của người *H'Ré (Chom Re* nói trên), để lại dấu tích mộ đất còn dấu vết cà răng căng tai trên di cốt và một lớp mộ vò với đồ trang sức vòng ốc ở lớp trên của người Malayo.

2. Nhóm Malay – Polynesia tiếp theo, có lẽ chỉ sau một chút, đi xa hơn chút nữa về phía nam Quảng Ngãi (đã có người – người Chăm ở ven biển và người *Chom Re* – Nam Á sống trên bờ sông Re nay thuộc huyện Ba Tơ, Quảng Ngãi, đắp luỹ phòng giữ vùng đồi dưới chân Trường Sơn, cho đến ngày nay. Nhóm này tìm nơi định cư ở chân dãy Trường Sơn, ở nam Kontum, bắc Phú Yên, Khánh Hoà, liền kề phía nam người *Sedang và* Banahr, gồm chủ yếu là *người Gia Lai (Jarai/Jorai)* (315.709 người), còn có *Raglai* (96.432 người) *Rai, Churu* (14.955 người); tên gọi chắc cũng là những biến âm cùng một gốc: *Urang (Người) Glai (Rừng),* cũng chỉ để phân biệt với Mnong/*Kirivong (Người Núi)* và *Urang Laut (Người Biển)*. Ngoài ra, còn có *Cham H'roi* (khoảng 20.000 người), ở bắc Bình Định, Phú Yên, nói ngôn ngữ *Malayo – Chamic*, song độc lập với Cham – Champa về văn hoá và tập quán[2].

Người Gia Lai quần cư chủ yếu ở Pleiku – Gia Lai, bảo tồn lâu dài từ thuở ban đầu. Trung tâm của họ là hai bộ lạc đầu tiên hợp thành ở vùng *Cheo Reo,* thượng nguồn sông Ba, nay thuộc huyện Ayun Pa, tỉnh Gia Lai – hai bộ lạc *Nước* và *Lửa*, đã từng có quan hệ với người Khmer, người Lào và Việt Nam, được gọi là *Thuỷ Xá*

[1] Khảo cổ học Việt Nam, T. II: *Văn hoá Sa Huỳnh*, tr. 219 – 331.
[2] Nguyễn Quốc Lộc, Vũ Thị Việt. *Người Chăm H'Roi ở Phú Yên*, 1990.

và *Hoả Xá*, đứng đầu là hai ông "Vua" – *Vua Nước (Potao Ya)* và *Vua Lửa (Potao Pui)*[1]. Năm 1471, vua Lê Thánh Tông chinh phạt Chiêm Thành rồi rút quân về, sau khi đã lập hai nước đệm để giữ yên bờ cõi phía nam. Đó là nước *Hoa Anh*, lập ở *sông Cầu*, cử thủ lĩnh bản địa làm *Hoa Anh vương*; cùng với nước *Nam Bàn* trên Thượng Nguyên, vùng sông Ba, cử *Nam Bàn vương*, hẳn là lấy *Thuỷ Xá* và *Hoả xá, Thuỷ vương* và *Hoả vương* làm nòng cốt. Mối quan hệ của *Thuỷ – Hoả Xá* với chính quyền Việt Nam vẫn duy trì êm thấm như thế, từ nhà Lê đến nhà Nguyễn và đến ngày nay[2].

Một bộ phận nhỏ *người Gia Lai* chắc đã cố vượt qua mọi trở ngại, lách qua cả người Nam Á dày đặc để lên đến đỉnh Trường Sơn, đến sông Sê San, huyện Sa Thầy – Kontum, chỉ có 15.000 người (10%) lọt giữa người *Sedang* và *Banahr* đông gấp 10 lần (150.000 người). Đào khảo cổ Lung Leng thấy hẳn là dân bản địa, người Nam Á đã kéo dài cuộc sống của mình 17.000 năm của thời đá cũ rồi chuyển thẳng từ đá cũ 18.000 năm lên thời kim khí đồng, sắt, chỉ hơn 2.000 năm với sự tham gia của lớp cư dân mới, có dấu tích lò rèn đồ đồng, sắt, làm đồ trang sức, tục chôn mộ vò ở lớp trên[3]. Trải qua hàng nghìn năm này, người *Banahr* và *Sedang* không ngừng phát triển tiến bộ theo hướng ngày càng gắn kết với người Kinh trong cuộc xây dựng và đấu tranh bảo vệ đất nước, lãnh thổ, đã xuất hiện những người tiêu biểu như *NơT'rang Lơng, Đinh Núp, Đam Noi.*

3. Nhóm Malayo – Polynesia thứ ba chủ yếu là người Edeh tụ cư ở Darlac – Buôn Mê Thuột, nằm giữa sông Ba – EaAyun, phía tây – nam của người Gia Lai (Jơrai), và phía đông – bắc Krông Ana và Chư Yang Sin, nơi đã có người *MnongGar* và người Mạ. Cuộc khảo sát tại chỗ về mối quan hệ thị tộc cặp đôi của xã hội mẫu quyền Edeh ở Buôn Pôk – Darlac, phản ánh quan hệ gia đình – xã hội lâu đời, những phong tục tập quán xa xưa. Tuy nhiên, chắc hẳn người Edeh định cư ở Darlac muộn hơn, sau người Gia Lai ở thềm sông Ba nên họ có thái độ tôn kính *Vua Nước* và *Vua Lửa*, hằng năm mang đồ cống biếu đến các vua và cũng có tinh thần trọng thị với người Gia Lai, tuy không thấy có dấu hiệu cai trị và bị trị.

III. Sự cộng cư và giao thoa văn hoá – ngôn ngữ

1. Kontum: Người nói ngôn ngữ Nam Á – *Banahr* có khoảng 30.863 người, *Sedang* có khoảng 67.369 người, với người nói Malayo – *Raglai* có khoảng 13.895 người (khoảng 20% toàn tỉnh, *gọi* làng là *buôn*, gọi sông, nước là Đác, Đà, Ya theo Malayo.

---

[1] Dournes Jacques. *Potao – Une theorie du pouvoir chez les Indochinois Jơrai*, Flammarion Paris 1977.
[2] *Đại Nam thực lục*, Nxb Giáo dục, Hà Nội, Q.1, tr.137 – 211.
[3] Phạm Thị Ninh. *Báo cáo đào khảo cổ Lý Sơn (Quảng Ngãi)*, Khảo cổ học, số 2/1999.

Theo Wikipedia: *Kontum – Kon*: làng, *tum:* hồ nước, nhưng chắc là nhầm vì quanh thành phố Kontum có rất nhiều *bon* có tên là *Kon*: *bon* Kon Jodri, Kon Ktu, Kon Klor; người Nam Á vẫn giữ thói quen gọi làng là *bon*, nhưng lại "thích" gọi sông suối theo Malayo, rõ nhất là xã Krông Knô của người Mnông Gar ở Darlak gồm có 5 bon (*bon* Kon Jodri, *bon* Kon Ktu, *bon* Sar Luk, đổi gọi là *bon* Rchaia, nơi G. Condominas đã đến khảo sát (1957). Krông Knô – sông chồng gọi theo Rhade, người Mnông đổi gọi là Dak Krông Tlau. *Kon* trong Kontum có thể là một tên riêng – tộc hay nhánh, như trong trường hợp Con Cau của người Mạ – *Con cau* là người con.

2. Gia Lai: Người nói ngôn ngữ Nam Á – *Banahr, Sedang, Giẻ Triêng* có 458.040 người; người nói ngôn ngữ Malayo – Người *Gia Lai, Raglai, Churu* có 427.096 người (hai nhóm gần tương đương). Công trình của *Marcel Ner*[1] và *Anne de Haute Cloque Howe*[2] cho thấy dấu ấn *Malayo* khá rõ ràng: *làng/plei* trở thành trung tâm quần cư – *Plei Ku* và một thung lũng rất nổi tiếng – *Plei Me*, (nơi chiến thuật "trực thăng vận và thiết xa vận" của quân lực Mĩ bị đánh bại) lại chen nhiều núi – Malayo: *Chư*: chư Pah, chư Sê, chư Rơ–pan, chư Tơ Mốc, chư Tơ Ryan, chư *Prông* (núi – rừng), nhiều sông – Krông Bơ La, Krông Pa, Ya Hleo, Ya Ly, Đác Đoa... Chính là ở Gia Lai, vùng Cheo Reo (Ayun Pa) có đất của "hai Vua Nước và Lửa".

3. Darlak: Người nói ngôn *ngữ Malayo Polynesia* – Người *Edeh /Rhade* có 268.956 người và người nói ngôn ngữ *Nam Á* – Người *Mạ, Mnong, K'Ho* có 229.909 người.

Như thế, hai nhóm tộc người nói ngôn ngữ khác nhau – Nam Á/Môn – Khmer và Malayo – Polynesia, có số lượng gần tương đương, cộng cư liền kề và đan xen với nhau, không hề thấy dấu hiệu tị hiềm, mà đây là điều lạ, hiếm có, hơn nữa còn có quan hệ thân tình và tương tác văn hoá với nhau.

Từ điển Bách khoa Việt Nam: *Plei* là "đơn vị duy nhất của xã hội cổ truyền thuộc nhóm *Môn – Khmer*": chắc là nhầm, mà là nhóm *Malayo*. Cả các nhà chuyên môn đôi khi cũng lẫn: "Buôn làng người Bana gọi là *Plây*"[3].

Wikipedia: *Plei Ku* – Plei (làng), Ku (em trai) (có câu chuyện truyền thuyết về anh em này, nhưng Ku không phải là em mà là con trai nói chung (?).

Vẫn Wikipedia: *Kontum – Kon: làng*, Tum: *hồ nước*, chắc cũng nhầm (người Mạ: *Con Cau: Cau* là Người, Con là con, con của người (Con klau: con trai, Con Prum:

---

[1] Anne de Haute Cloque, Howe. *Les Rhades: Une societe de droit materrnel*, Bản dịch của Nxb Văn hoá Dân tộc – Một khảo cứu về gia đình, xã hội người Edeh.

[2] Marcel Ner. *Au pays du droit maternel*, BEFEO, XXX.

[3] P. W. Schmidt. *Les peuplesMôn – Khmer – trait d'union entre les peuples de 'Asie central et l'Austronesie*, BEFEO, 1907.

con người Chăm. Có thể là nhóm tộc (Boulbet), nhưng người Nam Á ở Kontum lại dùng từ Malayo *Krông* (Sông) để gọi khá nhiều sông, như Krông Pôc, Krông Pôcô chảy qua thị xã Kontum, lại dùng cả Đác, như Đác Blơ, Đác Rinh nhập làm một nhánh chảy vào Krông Pôcô. Ở Kontum không chỉ có *Klong* (Nam Á là *Sông*), mà ở Bắc Kontum lại còn có Đác Tô (Malayo: *Đác, Đà, Ya* là sông, nước, nhỏ hơn Krông, là những Đác Tô, Đác Mil, Đác Hà, Đác Glay Ya Drang, Ya Lốp, Ya Mơ... cùng với cả chục Krông, Klong... vẫn giữ. Trong đó, hệ Malayo, *Krông* là sông lớn, như M. Ner ghi được trường hợp người Rhade gọi hai con sông chảy qua đất của mình là *Đa Krôn Klao* hay *Krôn Knô* tức *sông Chồng*, và *Đa Krôn Our*, hay *Krôn Ana*, tức *sông Vợ*, nay là tên hai huyện của tỉnh Darlak.

– Người Gia Lai gọi làng của mình là Plei, nên ta có *Plei Ku, Plei Me.*

– Người Mạ sát cánh người Mnong ở phía tây nam Trường Sơn, gần kề người *Edeh*, nhưng vẫn giữ thói quen gọi làng là *Bon*, gọi sông suối theo Nam Á là *Klong*, nhưng rất phổ biến gọi sông lớn là Đà, Đạ Đờn (Đồng Nai), Đạ Teh, Đa Hoai, Đà Lạt.

Người *Edeh/ Rhade* tuy nói Malayo nhưng hình như là người đến sau, nên bắt chước người Nam Á Mạ, Mnong, cũng gọi hầu như tất cả các làng *là buôn/boon*, không dùng *Plei/palei* (Malayo), như Buôn Mê Thuột, *Buôn* Đôn, buôn *Pôk, buôn Triết* (xem Haute Cloque: "*Buôn drei mơ ak*" (Làng tôi hay lắm, sống thích lắm (Haute Cloque, tr.121). Trong khi ở người Jơrai lại phổ biến gọi làng là *plei* như đã biết Plei Ku, Plei Me; và còn có đến hàng chục *Plei* ở phía nam *Plei Ku.*

Nhìn chung, người nói ngôn ngữ *Nam Á*/Môn – Khmer như *Banahr, Sedang, Mạ, Mnông* đều gọi nơi cư trú ổn định từ xa xưa của mình là *bon, buôn*; *Bon* là căn bản, phổ biến và hầu như tuyệt đối với người Mạ (*âm bon* kéo dài nên Boulbet ghi là *boon.* Một vài nơi gọi xen là *Plei*; nhưng hầu như tất cả lại gọi sông, suối theo *Malayo* là *krông, Đà Đác, Ya.* Ở quanh Kontum có 5 làng/ *bon*, tên đều gắn với *Kon*: *bon Kon* Ktu, *bon Kon* Klor, *bon Kon* Jdri, *bon Kontum* Knam, *bon Kontum* Kpang; chưa hiểu mối quan hệ thế nào, *Kon* ở đây nghĩa là gì, nhưng chắc không phải là *làng.*

Đó không phải là các cộng đồng cư dân riêng rẽ sống cạnh nhau rồi vì lẽ gì mà học/mượn tiếng của nhau, mà là chính người dân đó sử dụng ngôn ngữ của mình.

Tuy nhiên, người Churu tự phân thành ba nhóm: Churu – Raglai ở phía tây, Churu – Cham ở đông nam, Churu – K'Ho ở đông bắc. Họ nói cả hai ngôn ngữ. "Một số nơi, chẳng hạn ở bon Dran, bon Krai, bon Kambut, một nửa làng nói K'Ho còn một nửa nói Cham, còn ở đường biên thì dùng cả hai ngôn ngữ" (Marcel Ner p.546, 570).

Cũng có thể là gọi theo,vì đây có thể là do chính người nói Malayo gọi. Người nói ngôn ngữ Malayo – *Jơrai, Rhade*, gọi nơi cư trú của mình phổ biến là *Plei* và sông nước là Đa Đác, Ya Ea. Đôi khi cũng gọi làng là buôn như Buôn Mê Thuột, Buôn Đôn... Những địa danh này không nằm trong vùng cư trú riêng của dân cư sống cạnh nhau, mà đan xen với nhau, nên có thể nghĩ không phải là cư trú láng giềng rồi vay mượn từ ngữ, mà là cư trú đan xen do một quá trình di cư theo những tuyến đường di cư trong rừng núi rộng, rồi dừng lại định cư nơi nào thuận tiện.

Thực tế này gợi suy nghĩ dường như không phải là sự vay mượn nhất thời, trong văn cảnh hẹp, mà là đã từng có những tuyến đường *di cư, định cư, đan* xen của dân Nam Á và dân Nam Đảo. Cho nên, nói ngôn ngữ của mình với nhau hay nói ngôn ngữ của bạn với bạn ở nơi đường biên. Có thể, đó là hiện tượng *pha trộn (adulteration)* hay *dung hợp (combination)*. Tuy nhiên, đường biên này không rạch ròi cho lắm. Khi gọi làng là *bon /buôn* hay *plei*, gọi sông là *klong* hay *đà, đác* là chính họ gọi theo *ngôn ngữ của mình* tức là chính *người nói ngôn ngữ đó* sống ở đó, gọi, rồi người khác gọi theo. Có thể, người Nam Á bản địa, vẫn giữ các tập tục cũ lâu đời, còn người Edeh/Rhade ở Darlac đến sau, học theo, gọi làng là *buôn*, nhưng tất cả đều gọi sông, suối là "nước" – Đà, Đác, Ya, Ea, vì dễ gọi hơn? Ngay cả *krông* là *sông* (Malayo) cũng ít dùng, ở cả địa bàn dân nói Malayo. Nay thì còn cần gì nữa đâu, tất cả đã chung một nước, một tỉnh, một huyện.

IV. Nam Á Môn – Khmer, Môn và Proto Môn

Mọi người đều đã quá quen thuộc cụm công trình bất hủ công bố liền hai năm một, về *Ngôn ngữ Môn – Khmer* của P.W. Schmidt[1], nhưng chúng tôi nghĩ rằng cụm công trình này chỉ có thể xuất hiện sau khi người ta đã hiểu biết về Khmer, văn bia đầu tiên viết chữ cổ Khmer được công bố[2] và việc giải mã chữ cổ Khmer, ngôn ngữ Khmer mà trước đó còn xa lạ với tất cả mọi người.

Việc phát hiện được *bia Angkor Borei*, bia đầu tiên viết Khmer cổ, có ghi niên đại 611 AD là tiền đề để E. Aymonier giải mã chữ và tiếng Khmer cổ khoảng năm 1883[3] làm cơ sở hình thành khái niệm ngôn ngữ Môn – Khmer. Cho nên, chỉ có thể nói tới *Hệ ngôn ngữ Môn – Khmer/Nam Á* từ sau năm 611, và năm 1883 (nên cụm công trình của Schmidt P.W xuất hiện trong những năm 1904 – 1907 là như thế). Trước đó, trước năm 611 là *Proto Môn*. Từ năm này, 611 đến thế kỉ XIX

[1] *Angkor Borei Inscription* (K.557) dated 611 AD, published in *Inscription du Cambodge*, by G. Coedes, T.I – VII, Paris, 1955 – 1975.

[2] E. Aymonier. *Quelques notions sur les Inscriptions en vieux Khmer*, 1883, in *Le Cambodge*, T. I – III, Paris, 1900 – 1904.

[3] Luce G.H. *Name of the Pyu*, B.R.S, 1932.

trong bối cảnh tương tác văn hoá và phát triển của các dân tộc hiện đại, Môn đã trở thành Môn – Khmer, rồi Khmeric, Vietic, Banahric, Monic, Katuic, Khmuic, Palaungic, Nicobaric[1]. Nhưng *Proto Môn* rồi *Monic* kéo dài ở nhiều nơi Đông Nam Á lục địa tạo nên khung cảnh đặc biệt, như ở Myanmar và Thái Lan vẫn hình thành những vùng cư trú – ba xứ Môn (*Rah Mon pi*), là *Mon Don, Mon Da* và *Mon Na*. Cũng lạ, họ vẫn giữ theo cổ truyền, *Non/nong (núi), Klong/Khoong/Kông (sông)*, và rất cổ – *Mon Don* (nơi tụ cư – *đồn*), vẫn giữ Chiềng, Xiềng, Giềng. Nhưng lại mượn từ *Malayo – Mon Da* (Môn ở (ven) sông) và từ *Thay – Mon Na* (Môn *ở* (làm) *ruộng*).

Tuy nhiên, không phải là bất biến mà Luce[2] và P. Dupont cho là họ có tiến triển theo ba thời: thời Sơ Môn (thế kỉ VII – IX), Môn cổ (VIII – XI) Môn giữa (thế kỉ XII – XV) và Môn Mới (thế kỉ XVI – XVIII) Dupont[3].

Trong đó, đáng chú ý là từ Môn cổ đến Môn giữa, *tiền tố R* đã rụng mất:

rmin – min: nghe

rman – man: người/người Môn – Ramanadesa (Nước của người – người Môn)

sran – san –sren – sen: tiền (Money) → Tiến dần đến đơn âm tiết.

18. G.H. Luce. *The Jatakas at Pagan*, J.B.R.S. Vol. LVIII, 1975.

19. P. Dupont. *L'Archeologie Mône de Dvaravati*, Paris 1959, Chap1 – *Les Môn.*

Chúng ta đã biết và có thể có được 14 bản văn khắc chữ Môn tìm được ở Pegu[4] và 7 bản khác tìm được ở Thái Lan[5] (chúng tôi đã giới thiệu một bản có ảnh chụp chữ khắc, phiên âm và dịch – Tạp chí *Dân tộc học,* số 2/2001). Đó là chính Môn, nhưng là *Môn cổ*, thế kỉ VIII, ở Lop Buri và *Môn giữa*, thế kỉ XIV ở Thaton.

Sau đó chỉ còn giữ lại rất ít trong một số nhỏ thuần Môn, rất ít viết (vì đã quên), chỉ còn nói *Mônic*, ở một vài nhóm nhỏ sống ở Myanmar. Những nhóm Mônic sống ở Việt Nam ngày nay đã tương tác văn hoá với nhóm Malayo – Polynesia, phát triển trong điều kiện hiện đại, trở thành các nhóm ngôn *ngữ Banahric, K'Tuic.. .và Khmeric ở* Cambốt.

---

[1] P. Dupont. *L'Archeologie Mône de Dvarati*, Paris 1959, Chap.1: *Les Môns.*

[2] Blagden O. C. *The Môn Incriptions*, 1920, in *Epigraphia Burmanica* – Government Printing, Rangoon, 1960.

[3] R. Halliday. *Les Inscriptions Môn du Siam* in *Recueil des Inscriptions du Siam,* Vol. II, BEFEO, XXV – 1925.

[4] H. Kern. *Taalkundigegegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch – Polynesische Volken*, 1889, 3 rd. Reprinted, The Hague, 1917 (Dữ liệu ngôn ngữ về xứ sở của người Mã Lai – Đa Đảo).

[5] Geldern Robert von. *Urheimat und fruheste Wanderungen der Austrronesier* (Quê hương và cuộc lữ hành sớm của người Nam Đảo), *Anthropos* 27, 1932; đến nay và hiện nay, vấn đề Nam Đảo vẫn còn tranh luận và xem ra còn dài.

C. THẢO LUẬN/KẾT LUẬN

Nhóm Nam Á (878.791 người) và nhóm Nam Đảo (803.208 người) (Thống kê 2006, Nxb Thống kê, 2007) có số lượng gần tương đương với nhau cùng sống trên đất Tây Nguyên Việt Nam. Nói cộng cư, nhưng rất có thể *không có mặt cùng một lúc.*

– Những cư dân cổ ở Kontum – người cổ *Banahr, Sedang* đã sống ở đây từ 18.000 năm trước, dân bản địa từ đầu. Người Giarai, nhất là ở Sa Thầy cùng với cả khối *Giarai* đã đến Kontum khoảng *hơn 2.000 năm trước là thứ hai.* Liền sau đó là cộng đồng nói Malayo khác như Raglai, Churu...

– Cộng đồng Edeh/Rhade có thể là *lớp thứ ba* đến đất Darlak, Lâm Đồng khi ở đây đã có người Mạ, Mnông sinh sống.

Tất cả họ làm thành những tuyến đường *di cư rồi định cư xen kẽ, học hỏi nhau*, sống hoà thuận, giúp đỡ nhau mà đến nay không hề thấy dấu hiệu tị hiềm. Điều đó có thể có lí do của nó. Trước hết, đất rừng Tây Nguyên rộng rãi, ở đây chưa có một tộc người nào giữ quyền chiếm đất làm của riêng, dù chỉ mới là thủ lĩnh bộ lạc. Muộn hơn là chính quyền của cả nước, đã rõ từ nhà Trần, nhà Lê, coi các cộng đồng dân tộc ít người bình đẳng với nhau, cũng như với tộc đa số – người Kinh. Nói có dân Nam Á bản địa còn dân Nam Đảo lần lượt đến sau, thì họ từ đâu đến? Vì nguyên nhân nào? Đến đây, đụng phải cuộc tranh luận hiện nay trên thế giới: người *Malayo – Polynesia* từ đâu đi đến đâu? Hành trình của họ như thế nào?

Vấn đề này được khơi ra từ H. Kern (1889)[1], đến nay đã hơn hai thế kỉ, qua 3 – 4 cuộc hội thảo quốc tế, mà vấn đề vẫn còn tiếp diễn. Vấn đề rộng lớn quá, chúng tôi chỉ xin rút gọn lại trong phạm vi quan tâm. R. Geldern[2] dựa trên dữ liệu ngôn ngữ học, cho rằng quê hương của người Nam Đảo ở Nam Trung Quốc đã làm cuộc hành trình theo hướng Tây Bắc – Đông Nam đến hải đảo Đông Nam Á và đến vùng *đảo Đông (eastern Island)* – vùng cư trú chủ yếu hiện nay của người *Polynesians*. Phần lớn các nhà ngôn ngữ học, Blust chẳng hạn, theo thuyết này. Các nhà khảo cổ học mà W.G. Solheim là một người tiêu biểu, chứng minh ngược lại, người *Malayo – Polynesian* hay *Nam Đảo (Austronesian)* còn được gọi bằng cái tên rất "bản địa" là *Nusantao*, cũng có nghĩa là Nam Đảo, cho rằng họ đã bơi từ đảo Đông, từ vùng biển Đông của Đông Nam Á, từng đoạn đến phía Tây Bắc...

Trong cuộc thảo luận này, đảo Đài Loan, nơi có 15.000 "*nguyên thuỷ dân*", nói ngôn ngữ *Austronesian – Formosan* trong tổng số dân 21,5 triệu *Đài nhân*, có văn hoá đá mới *Đại bản kiều*, hơn 2.000 năm trước Công nguyên, cùng với Việt Nam, nơi có hơn 800.000 người nói *Malayo – Polynesian*, luôn có vị trí

---

[1] P. Dupont. *L'Archeologie Mône de Dvarati*, Paris 1959, Chap.1: *Les Môns.*

[2] Blagden O.C. *The Môn Incriptions*, 1920, in *Epigraphia Burmanica* – Government Printing, Rangoon, 1960.

quan trọng, thường được nhắc đến là *nơi đến hoặc đi*. Dựa vào hiểu biết ngôn ngữ học và Khảo cổ học hiện nay, có mấy vấn đề đặt ra:

– Một số tác giả cho rằng người Nam Đảo từ Việt Nam đi đến vùng hải đảo Đông Nam Á lập nghiệp, nhưng chúng tôi không hề thấy dấu vết cuộc ra đi này, mà đã ổn định cộng cư bên cạnh người Nam Á nhiều thế kỉ trước khi diễn ra những cuộc thiên di ngoài hải đảo[1].

– Những cuộc di cư từ hải đảo vào đất liền suốt dải ven biển Việt Nam từ Nghệ An đến mũi Cà Mau, tạo nên những khu mộ vò, những tương tác hoà trộn văn hoá trong các khu cư trú và nghĩa địa từ *Làng Vạc, Cồn Ràng, Gò Quê* (ở Nghệ An, Thừa Thiên – Huế, Quảng Ngãi), *Sa Huỳnh, Hoà Diêm* (Khánh Hoà, Hàng Gòn, Cần Giờ và đều có niên đại khá gần nhau: khoảng thế kỉ V – thế kỉ I trước Công nguyên[2]. Tuy nhiên, ở đây lại nảy sinh vấn đề. Nếu có như thế, thì họ từ đâu đến?[3] vì lí do gì và nơi đâu chứa đựng những dấu tích văn hoá mà họ mang theo

---

[1] R.Halliday. *Les Inscriptions Môn du Siam* in *Recueil des Inscriptions du Siam,* Vol. II, BEFEO, XXV – 1925.

[2] H.Kern. *Taalkundigegegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch – Polynesische Volken*, 1889, 3 rd. Reprinted, The Hague, 1917 (Dữ liệu ngôn ngữ về xứ sở của người Mã Lai – Đa Đảo).

[3] Geldern Robert von. *Urheimat und fruheste Wanderungen der Austrronesier* (Quê hương và cuộc lữ hành sớm của người Nam Đảo), *Anthropos* 27, 1932; đến nay và hiện nay, vấn đề Nam Đảo vẫn còn tranh luận và xem ra còn dài.

Peter Belwood – GS Khảo cổ học Đại học New Zealand sau khi đã đổi ý kiến vài lần, vẫn cho rằng người Nam Đảo đi theo hướng Tây Bắc – Đông Nam đến. Trong khi Meacham (Đại học Hông Kong) chứng minh là không thể xuất phát từ Đông Nam Trung Quốc vì hoàn toàn không có cơ sở khảo cổ học, thì vẫn giữ ý kiến, nếu không phải từ Đông Nam Trung Quốc thì cũng phải từ đảo Đài Loan. Gần đây, ông tập hợp 23 cộng sự gồm 8 giáo sư, 15 tiến sĩ giảng viên của nhiều trường đại học, trong đó có 8 nhà ngôn ngữ học, 15 nhà nhân học, nhân chủng, biên soạn cuốn sách ***The Autronesians*** gồm 362 trang, in ANU Press, 2006, để chứng minh cho luận điểm của mình, nhưng chắc chắn cuộc thảo luận chưa phải là kết thúc. Một tác giả khác có ý kiến ngược lại W. Solheim (Đại học Hawai) người có thâm niên nhất và có uy tín cao, đã chứng minh con đường đi của người Nam Đảo ngược lại, theo hướng Đông Nam – Tây Bắc. Tôi đã nhấn mạnh rằng kĩ nghệ chế tác công cụ đá làm mảnh tước ở miền Trung Philippin đã được mang đến từ Đông Indonesia, vượt qua Palawan, các đảo Calamianes ở Tây Philippin, đến bờ biển Việt Nam. Nhưng đó là việc chế tác công cụ đá, chưa đủ để khẳng định đường đi, lí do đi, còn các hiện vật khác thì sao? ở Luzon (Philippin) có văn hoá *cự thạch Chihlin* vừa có hòm đá, bàn đá (menhir), nhưng lại không thấy mộ vò, niên đại 1905 – 780 TCN cũng không thích hợp lắm. Ở đảo Lan Yu (Botel Tobago) có tục chôn người chết trong mộ vò, trong đó có thấy thể đeo hai đầu thú làm bằng nephrit, có vẻ có liên quan, nhưng không thấy có đồ sắt và khung niên đại 600 – 1155 AD, quá muộn khi người Nam Đảo ở Việt Nam đã yên vị lâu rồi.

Trong khi đó, suốt dải đất ven biển Việt Nam, dấu vết của những nhóm người từ biển vào tìm nơi định cư và chan hoà với dân bản địa có thể thấy hầu như liên tiếp từ Bắc đến Nam, từ *Làng Vạc* (Nghệ An), *Cồn Ràng* (Thừa Thiên – Huế), *Gò Quê* (Quảng Ngãi), *Hoà Diêm* (Khánh Hoà), *Hàng Gòn* (Đồng Nai), *Cần Giờ* (ven biển TP. Hồ Chí Minh. Đây là những địa điểm khảo cổ học có dấu tích **người Nam Á** bản địa (mộ đất, mộ chôn nguyên, cải táng, gốm, dụng cụ) với người **Nam Đảo** (mộ vò, công cụ sắt, vòng trang sức ốc biển) phủ lên lớp đất trên hay xen kẽ với nhau, và đều có niên đại gần nhau: từ khoảng giữa đến cuối thiên kỉ I TCN. Trong đó đã có Sa Huỳnh và Lý Sơn đã được biết từ trước, cũng nằm trong thời gian và kiểu cách này. Hiện tượng gây chú ý ở đây là, những cuộc di cư có quy mô rộng lớn về không gian, kéo dài tiếp nối nhau về thời gian, đều vào khoảng nửa sau thiên kỉ I TCN mà những cuộc di cư riêng lẻ, nhỏ không thể giải thích được. Hay là biến động vào những thế kỉ cuối trước Công nguyên và người ta có nhu cầu đi tìm kiếm lương thực? Nhưng từ đâu đến và ở đó, dấu vết của sự ra đi có thể nào?

và nói chung, bấy giờ đều cao bằng/hoặc hơn dân bản địa (làm đồ gốm, chôn mộ vò/chum, chế tác đồ đồng, sắt, đeo nữ trang bằng vỏ ốc, mã não, ngọc thạch...

Câu trả lời cần phải có cuộc khảo sát công phu, nhiều lĩnh vực chuyên ngành trên địa bàn rộng lớn, cũng tức là cần nhiều người, nhiều tiền và nhiều nơi chốn.

D. PHỤ LỤC: MỐI QUAN HỆ CÁC TỘC NGƯỜI

1. Người *Raglai* ở huyện Sa Thầy và ở những nơi khác ở Kontum mà tổ tiên của họ để lại dấu tích ở lớp trên của Lung Leng, có thể là lớp Nam Đảo đến sớm, cùng thời với Malay – Chamic, khoảng nửa đầu thiên niên kỉ I TCN, sau 18.000 năm của dân bản địa.

Cái tên cũng nói lên thời gian cổ của nó: *Raglai – Urang Glai: Người Rừng*, thoát thân từ Urang Laut – Người (đến từ) Biển.

2. Người Jơrai cũng là bà con gần gũi nhóm Raglai, đến liền sau, cũng đã khá lâu đời mà hai bộ lạc trung tâm của họ đã lập nên hai "*nước/xá*" – *Thuỷ Xá* và *Hoả Xá* ở Ayun Pa, Gia Lai, định hình từ thế kỉ XIV đến nay.

3. Quan hệ của *hai Xá* này với chính quyền phong kiến Việt Nam:

– Từ thời vua Lê Thánh Tông, hai Xá được tôn trọng quyền cư trú, hơn nữa được giao trọng trách, tham gia giữ thế đệm giữa hai vùng bắc và trung Tây Nguyên, cùng với vua Nam Bàn, có lẽ là tộc trưởng người Chăm địa phương.

Đến thời nhà Nguyễn thì hình thành quan hệ chư hầu – thần phục. Điều chính yếu là thần phục, định kì vào triều kiến/ cống, ở Phú Xuân (Huế).

Theo Dournes thì *Thuỷ và Hoả* cư trú ở quanh núi *Bà – nam*, khá cao, vua Thuỷ ở phía Đông, còn vua Hoả ở phía tây núi. Thực tế ngày nay thì dân, khoảng 50 nóc nhà và cả vua, đều làm trên đất bằng phẳng, cạnh sông suối. (Trên bản đồ, núi Ba thuộc huyện Vân Canh (Bình Định) không cao lắm, chỉ 114m, còn núi Chư Rơpan cao 1.571m, thuộc huyện An Khê (Gia Lai) có thể thích hợp. Nay thì cả một vùng rộng lớn đều là đất nước Việt Nam, có thể chọn nơi thoải mái để định cư. Cũng theo Dournes, định kì cống là 5 năm/lần. Người Gia Lai hiểu rõ rằng chủ yếu là *triều kiến*, mà họ gọi là *pơbbuh, có nghĩa là gặp mặt*, vua phải đích thân đến, chứ không phải cử sứ thần (*ding bual*). Nhưng nhà Nguyễn thực thi chính sánh "*nhu viễn*", được thết đãi tiệc yến và nhiều "đồ ban tặng khác gồm có: 2 tấm gấm Tống Trung Quốc, 2 tấm vóc, 2 tấm the, 8 vuông the, 11 vuông lụa nội địa, một vuông lụa đào thêu. Ngoài ra còn được tặng thức ăn đi đường, gồm có: 1 con lợn, 5 con gà, 5 con vịt, 2 đấu gạo nếp, 5 đấu gạo trắng, cá biển, nước mắm, một vò rượu và trầu cau đủ dùng, cùng với 30 đĩnh bạc để chi đi đường. Đương nhiên, các vua Nước và vua Lửa cũng không nên/ không thể đến triều kiến "tay không"

mà vua Thiệu Trị nói qua "*người nhĩ*" (nghe truyền lệnh) cho vua Thuỷ xá và Hoả xá như nhau) quy định cống phẩm gồm có hai ngà voi, hai sừng tê với mỗi xá. Đến đầu triều Tự Đức thì cống phẩm là 3 lạng kì nam, 2 cân trầm hương, 4 cân tốc hương, ngoài ra vẫn có 2 ngà voi, 1 sừng tê. Đều là thổ sản nhưng hẳn là cũng không hề nhẹ (?).

4. Người Edeh chắc là người đến sau, thứ 3, có thể đổ bộ vào Nam Khánh Hoà mà di tích *khảo cổ Hoà Diêm* có thể là nơi cư trú, tiếp xúc đầu tiên giữa người Edeh với người Mạ, Mnong, khi mới đặt chân vào đất liền, rồi họ tiếp tục cư trú xen kẽ với người Mạ và Mnong *ở Nam Darlac* và *Đà Lạt*. Người Edeh, đặc biệt là phụ nữ, hay nói đùa châm chọc cay độc, tai tiếng về thói lười biếng, keo kiệt, thích chim chuột (Howe, tr.131), Họ có thái độ kính trong người Jơrai, nhất là thừa nhận quyền lực tinh thần của *vua Nước và vua Lửa* là hai thủ lĩnh người Gia Lai, Trước kia, các *khua buôn* (trưởng làng Edeh) vẫn thường xuyên mang quà cống nạp các vua Nước và Lửa để cầu phúc, Howe (tr.32) và Dournes, 1977.

(Nghiên cứu lịch sử, số 2 – 2013)

LẠI BÀN VỀ SỰ KIỆN VƯƠNG TRIỀU HỒ QUÝ LY

1. Tổng quát

Chắc có bạn đồng nghiệp sẽ quở trách "chuyện từ đời nảo đời nào, bàn mãi rồi, còn bàn lại cái gì nữa?". Thưa vâng, đúng thế. Từ năm 1992, một cuộc hội thảo lớn, sau những bài viết trao đổi kéo dài, đã thu hút, tập hợp một danh sách tham luận có tới 41 tác giả – tham luận, gồm đầy đủ các nhà sử học từng nghiên cứu gần gũi chủ đề vương triều Hồ. 10 năm sau, cuốn *Lịch sử Việt Nam* của Viện Sử học đã ra mắt (2002), mà tác giả là những chuyên gia, trong đó, chương X viết về triều Hồ Quý Ly do chính PGS Nguyễn Danh Phiệt, học giả chuyên sâu, biên soạn (Xin xem Nguyễn Danh Phiệt, *Hồ Quý Ly*, Nxb Viện Sử học và Văn hoá Thông tin, 1997), nội dung đã thật kĩ, đủ, gọn, rõ, chính xác, chỉ đọc ở đó cũng đã rõ, đã đủ rồi, cả những vấn đề tranh luận, những ý kiến khác nhau. Xin được nói thêm, Nguyễn Danh Phiệt viết chương X về Hồ Quý Ly, năm 2002, đã khác, so với bài của ông và cả của những người khác trong Hội thảo, 10 năm sau, sâu hơn, trong sáng, gọn, rõ và nhất là mới hơn, thuyết phục hơn.

Cho nên, chúng tôi không hề có ý nghĩ mong nói thêm, bàn lại, đánh giá lại tình hình, bình luận về các cải cách là hay hay dở chỗ nào, vì hiểu rằng bất cứ sự đánh giá nào khác, ngay từ thời đó, từ cuộc Hội thảo, đến nay, cũng đều không thể thuyết phục được. Vậy nên bàn lại ở đây, chỉ là muốn nói lên điều trăn trở suy nghĩ từ rất lâu nay; chỉ là một cạnh khía, lớn hay nhỏ, xin tuỳ quan niệm, đúng hay sai, cũng xin tuỳ quan niệm, thế mới gọi là lại bàn, tập trung vào tính chất của vương triều, tính chất các hành xử của vương triều, còn đánh giá vương triều thì *Đại Việt sử kí toàn thư*, các sử thần thời trước – Phan Phu Tiên, Ngô Sỹ Liên... cũng đã bàn luận, bình luận đủ nhiều rồi, nên chỉ xin trình bày trước hết suy ngẫm về hành xử của nhà Hồ, nhận thấy có mấy điều lạ, khác tất cả các vương triều Đại Việt có trước và sau nó.

2. Mấy hành xử khác lạ của triều nhà Hồ

2.1. *Hồ Quý Ly trèo lên ngôi tối cao không phải do tài thao lược*, võ công hiển hách, đạo đức cao cả, hoặc công lao chống ngoại xâm, bảo vệ đất nước...

– Hồ Quý Ly sinh năm 1335, từ năm 1377 – đến 1390, tuổi ông là từ 42 – 60, còn trẻ, khoẻ, đã bắt đầu nắm quyền, có địa vị, trọng trách. Cũng bắt đầu có quan hệ

xáo động với Chiêm Thành (Champa). Qua 8 lần xảy ra xung đột, chiến trận. Mấy lần ông cầm quân ra trận, nhưng không có lần nào đích thân đánh thắng mà toàn thua:

– Năm 1377 đầu năm – lần 1 – vua Trần Duệ Tông thân chinh, Hồ Quý Ly đốc quân hỗ trợ. Vua bị thua, chết trận. Hồ Quý Ly nghe tin lặng lẽ chuồn về.

– Giữa năm 1377, lần 2 – tháng 2, Chế Bồng Nga đem quân đánh, tiến thẳng đến Thăng Long, vào thành, cướp bóc, vơ vét 1 ngày rồi về một cách an toàn.

– Giữa năm 1378, lần 3, Chế Bồng Nga lại đem quân đánh, tiến vào kinh sư, bắt người, vơ vét của cải rồi yên ổn rút về.

– Đầu năm 1380, lần 4, Chế Bồng Nga lại tuyển lính Thuận Hoá, đánh cướp Thanh Hoá rồi tiến đánh tiếp ra kinh đô Thăng Long. Lần này Hồ Quý Ly được Thượng hoàng cử đích thân quản lãnh thuỷ quân, cùng Đỗ Tử Bình đốc xuất quân bộ đi đánh cản. Tướng dưới quyền là Kim Ngao sợ, quay thuyền chạy trốn; Quý Ly phải tập hợp thuyền, chuẩn bị cản địch, quân hò reo cho có khí thế, cũng chưa giáp chiến, quân Chiêm tan rã, rút về.

– Năm 1382, lần 5, quân Chiêm lại vào cướp, Quý Ly dẫn quân bộ vào giữ, đóng đồn ở Hàm Rồng, Thanh Hoá, tướng Đa Phương chỉ huy thuỷ quân trấn giữ cửa biển.

Quân Chiêm trên bộ tấn công trước, quân Trần bị tổn hại nhiều, bắt đầu nao núng. May sao, không chờ lệnh, tướng Đa Phương chủ động mở hàng cọc chắn, đưa chiến thuyền ra đánh, thuỷ quân Chiêm bị đánh tan, quân bộ cũng vội bỏ chạy. Trận này lúc đầu kém thế, sau thắng là nhờ tài của tướng dưới quyền. Chính Quý Ly đang thụ động nao núng chống đỡ quân bộ.

– Năm 1383, lần 6, thừa thắng, vua nhà Trần sai Quý Ly chỉ huy một đội thuỷ quân vào đánh. Quý Ly tiến quân đến Quảng Bình rồi dừng lại do "không hào hứng với với sứ mạng của mình", lấy cớ thuyền bị sóng đánh hư hỏng nhiều, rồi kéo quân về.

Năm 1390, lần 7, Chế Bồng Nga lại đem quân ra đánh, bị tướng nhà Trần là Trần Khát Chân bắn chết, cũng nhờ có nội ứng báo tin.

– Năm 1391, lần 8, Quý Ly đem quân vào tuần tiễu, xây thành luỹ Hoá Châu để trấn giữ, nhưng bị quân Chiêm mai phục đánh, quân tan về, tướng Hoàng Phụng Thế bị bắt. Quý Ly đem quân về kinh.

2.2. *Cũng không phải tài giỏi văn sách – Văn* chương, thơ phú có mấy bài chữ nôm, truyền tụng vang dội, nhưng cũng chỉ là có "*một văn nghiệp khiêm tốn*" (Bùi Duy Tân) nếu không nói là rất thường, phần chữ Nôm là "hẩm hui, đen đủi", phần chữ Hán, có hai bài, sợ có hàm ý chê bai, đã giết cả hai tác giả Phan Mãnh và Chu Bỉnh Khuê.

Như thế, theo cách nói dân dã là "Văn xoàng, Vũ kém", lại thiếu trách nhiệm, để kinh sư 2 lần bị xâm lấn, cướp phá.

2.3. Thiếu tài, nhưng *thừa tham lam, mưu mẹo,* đã lợi dụng thế "ngoại thích, gần gũi" để phế truất vua Trần, **chiếm ngôi**.

3. Lợi dụng quan hệ ngoại thích, có hai cô ruột là vợ vua; lại lợi dụng sự cả tin bệnh hoạn của Thượng hoàng Trần Nghệ Tông, sát hại con rể là Phế Đế Trần Thuận Tông, rồi tiếp theo lại đem bỏ cháu ngoại 2 tuổi, là vua, Thiếu đế Trần An vào hang núi cho chết. Nếu có phép tắc, theo luật phong kiến, thì việc sát hại vua là con rể phải kết tội phản nghịch, khi quân, xử tử hình.

3.1. Đến việc giết hại vua, là cháu ngoại 2 tuổi, bỏ vào hang núi, cho chết, thì thông thường phải bị kết tội giết người, bất nhân, bất lương, tàn độc với ruột thịt, cũng là tội tử hình.

Các quan cùng đương chức đương thời và đông đảo mọi người biết chuyện đều vô cùng căm tức, muốn tìm cách giết Quý Ly.

3.2. Quý Ly không chùn bước, triệu tập những người bất mãn đến làm *Hội thề* ở Đông Sơn (Thanh Hoá) rồi thẳng tay bắt, giết, chôn sống, dìm xuống nước, giết chết 370 người *(Đại việt sử kí toàn thư)*. Không khí ngột ngạt căng thẳng, "người quen gặp nhau cũng không dám hỏi nói, chỉ liếc mắt ra hiệu" (*Toàn thư*).

Sử thần *Ngô Sỹ Liên* đã có nhận xét "Quý Ly đến đây, tội ác đã chất đầy rồi" (*Toàn thư*).

Đương nhiên, lòng người oán hận vô cùng. Quý Ly thẳng tay, ngang nghiên trấn áp, giết.

4. Cải cách của Hồ Quý Ly

Như đã nói ở trên, xin không bàn lại về cải cách, ở đây chỉ xin nhắc lại một câu nói chung về cải cách. Chính sử Đại Việt đã coi vương triều chiếm ngôi đầy tội ác này không phải là chính sử, không là gì cả, không phải *là kỉ* gì cả, chỉ viết, sau Thiếu Đế (bị sát hại) thì đến *Phụ (mục)* Hồ Quý Ly và Hán Thương, khá sơ sài. Nhưng do Hồ Quý Ly có làm mấy việc cải cách nên những năm 90 thế kỉ trước, trong tâm thế của nhiều nhà nghiên cứu, đang mong muốn cải cách, đánh giá cao mọi việc cải cách, hễ cứ có cải cách là hoan hô, cổ vũ và coi mọi ý kiến dè dặt chỉ trích là lạc hậu sai lầm, kém cỏi. Nhưng từ bấy đến nay vẫn luôn có những ý kiến dè dặt, thấy cần xem lại động cơ và hiệu quả thực của cải cách. Hạn điền, hạn nô và phát hành tiền giấy thì Trương Hữu Quýnh, Nguyễn Đức Nghinh đã bình phẩm, chê rồi, xin không nhắc lại. Nay chắc rằng nhiều người đã nghĩ lại thay đổi ý kiến?

5. Kháng chiến chống ngoại xâm

Trong lịch sử, Trung Quốc xem ra thường trực tâm thế bá quyền, bành trướng lãnh thổ, khắp bốn phương, nhưng nói chung, lại sợ dân du mục phương Bắc, luôn hàng phục, mà chỉ chăm chú nhằm đến phương Nam, bởi phương Nam là dân định cư làm nông nghiệp, khí hậu ấm áp, hiền lành, không giỏi cưỡi ngựa xông pha chiến trận như dân du mục; thế mà vẫn bị khinh thường, gọi là *Nam Man*. Hình như lúc nào cũng chờ, sẵn sàng, nếu có thời cơ thì cất quân đánh ngay. Hẳn đây là một thời cơ. Nhưng đây không phải lần đầu, mà là sau 5 lần bị thua đau; gần đây nhất, nhà Trần đánh thắng quân Mông Nguyên ba trận tan tác chim muông đoạt sáo Chương Dương độ – cầm Hồ Hàm Tử quan). Đến cơ hội này, nhà Minh lại cất quân tiến đánh triều Hồ Quý Ly. Nhưng cuộc kháng chiến này có những nét đặc sắc, khác lạ tất cả các cuộc chiến trước và sau nó:

Chuẩn bị chống Minh xâm lược, tháng 9, năm 1405, Quý Ly triệu tập các quan trong ngoài kinh, thử làm một "hội nghị Diên Hồng". Không có không khí hăng hái đồng lòng "Sát Thát", chỉ thấy bàn tiến, bàn lui, lại thấy tướng Hồ Nguyên Trừng tâu: "Không sợ đánh chỉ sợ lòng dân không theo". Chắc là đúng thế; không hăng hái, quyết tâm, mà lại được thưởng cái hộp trầu bằng vàng. Vua và tướng mà thế thì lấy đâu ra quyết tâm, khí thế đánh giặc? Sự việc xảy ra thì cũng thấy rõ là "lòng dân không theo". Có hai cuộc chiến chống quân Minh, lần 1, lần 2, nhưng toàn bộ diễn biến để lộ ra mấy điều khác lạ, chưa có lời giải:

– Tại sao không học kinh nghiệm chiến thắng quân Tống của Lý Thường Kiệt khi đã lập phòng tuyến trên sông Cầu và đã thực sự ngăn cản được quân Tống mà lại xây tuyến phòng thủ gọi là chiến luỹ/ thành *Đa Bang*, ở địa *điểm Đa Bang* – ngã ba sông Đà đến Lỗ giang, tức hơi chếch về tay trái, gần núi phía tây hơn và hơi lùi xuống phía nam một tí? Tuy nhiên khoảng cách đó đều không đáng kể, không có ưu thế địa lí nào đáng kể. Hơn nữa, chiến luỹ *Đa Bang*, cùng thành *đá An Tôn* (Thành Hồ – Thanh Hoá) và mấy cứ điểm phòng thủ như *Phú Lương, Thiên Trường*... đều không tạo nên bối cảnh phối hợp, hỗ trợ hợp lí, thuận lợi. Hình như ở đâu lo đó, giữ không được thì tuỳ chạy. *Tâm lí không tin, không dựa được vào dân.*

– Tại sao xây thành An Tôn (Tây Đô) bằng đá đồ sộ tốn kém mà bỏ không, không dùng đến khi cần cản giặc? Thành An Tôn đến nay vẫn còn ẩn chứa những điều không bình thường, như thúc ép, oan khiên, giết người. Nhưng đến lúc hữu sự thì thành lại bỏ không? Vua, tướng, bỏ thành chạy?

– *Cuộc chiến lần 1* (1406), cứ như trò đùa, trẻ con chơi trận giả. Hồ Nguyên Trừng dẫn đại binh, quân tướng rầm rộ tiến lên trấn giữ Lãnh Kinh (Đáp Cầu – Bắc Ninh)

cản địch, nhưng lại chủ quan trễ nải thế nào mà bị tấn công bất ngờ, thua tan tác, 4 tướng chết tại trận, Nguyên Trừng suýt bị bắt.

– *Cuộc chiến lần 2* – Cuộc chiến lần 1 diễn ra đầu năm, xong, thấy ngon ăn, nhà Minh lại sai tướng Trương Phụ, Trần Húc đem 40 vạn quân đánh tiếp ngay cuối năm Bính Tuất (1406). Quý Ly đốc thúc xây đắp chiến luỹ Đa Đang, lập phòng tuyến trên bờ sông, gần cuối sông Cái, từ Mộc Hoàn bãi giữa gần ngã ba Việt Trì đến Đa Bang, ngã ba sông Lỗ Giang. Chuyện ngược đời là quân xâm lược lại treo bảng kể 22 tội của Hồ Quý Ly và tuyên bố đánh "Phù Trần diệt Hồ". Chuyện thật mà như đùa. Việc chưa từng có trong lịch sử. Chuyện ngược đời – Quý Ly bị kẻ địch cũng khinh, vì dân cũng ghét? Tướng giữ căn cứ Mộc Hoàn là Nguyễn Công Khôi lại mải rượu chè vui vẻ, không phòng bị, bị đánh tan, chiến thuyền bị đốt cháy. Trận chiến tập trung trên chiến tuyến Đa Bang. Cuộc giáp chiến diễn ra ác liệt mấy ngày đêm. Quân Minh do Mộc Thạnh chỉ huy đánh úp hai bên bờ sông, Quý Ly và Hán Thương trúng thế, phải rút về Thanh Hoá. Lạ thật cứ như đang đứng chơi ở đồng đất nước người! Quân Minh truy kích quyết liệt, cha con Quý Ly chạy về cửa Mom (Tĩnh Gia, Thanh Hoá) rồi vì sông cạn phải bỏ thuyền chạy bộ đến Cửa Nhượng (Hà Tĩnh). Lạ thật: không có dân, làng quê, ở xung quanh sao? Ở đây, cùng đường thì bị vây bắt. Tất cả cứ như ở xứ lạ, rồi bị dẫn giải về Kim Lăng – Trung Quốc.

– Điều lạ nữa là cha con Quý Ly tỏ ra yên phận đi về Kim Lăng, thản nhiên khác lạ, khác *Trần Bình Trọng* kiệt hiệt anh hùng, không khuất phục kẻ thù, khác *Nguyễn Hy Chu*, An phủ sứ lộ Bắc Giang, chửi mắng Trương Phụ, đã bị giết chết, khác lạ vì người ta có thể hỏi, ai cũng có thể hỏi "*sát thân thành nhân*" sao không muốn thành nhân? Thực ra đã có người hỏi, nhưng lại bị Quý Ly chém đầu, tức là ông ấy đã chủ định khuất phục?

6. Việc đặt tên nước

Chiếm ngôi xong thì đổi tên nước là *Đại Ngu*. Nói đó là tên nước thời *Nghiêu, Thuấn* bên Tàu và cũng đổi họ từ Lê sang Hồ. Nhận là hậu duệ của Nghiêu Thuấn. Giải thích *Ngu* có nghĩa là *Yên vui*. Mọi người hãy cứ tin theo như thế. Nhưng không thể tin được. Câu chuyện trên đương nhiên là chuyện kể lịch sử, không có căn cứ nào. Sách *Cương mục* của nhà Nguyễn cũng chỉ nghe kể lại qua mấy thiên niên kỉ. Sách ghi cũng chỉ là ghi điều nghe kể lại từ thuở chưa có chữ viết, chẳng ai biết đích xác cả.

– Nghiêu, Thuấn là hai ông tù trưởng /già làng, *được thị tộc bầu* để cùng thị tộc đắp đê sông Hoàng Hà để trồng lúa, từ thời đá mới, dĩ nhiên thời đó chưa có

nước thì làm gì mà có tên nước! Ba ông Nghiêu, Thuấn và Vũ là ba tù trưởng, được bầu trong ba kì tiếp nhau, không phải là ba ông con, cháu, tình hình vẫn tiếp diễn như thế. Riêng ông Thuấn có biệt hiệu là *Ngu Thuấn*, nghĩa là Thuấn Ngu, cũng như Ngu Công nước Sở, muộn sau 500 năm, tuy thực ra ông ấy rất khôn, không phải tên nước. Nói tên nước là sai và không hiểu.

Đến ông Khải, con ông Vũ, đã có thế lực riêng, không tuân theo việc bầu cử, tự xưng là tộc trưởng, *là vua*, gọi tên nước là *Hạ, Hoa Hạ*, có lẽ hàm ý chỉ là *nơi tốt tươi* ở hạ lưu Hoàng Hà. Đến đây, bước vào thời kì đồ đồng, khoảng thế kỉ VII TCN, sự việc đáng tin hơn vì những dụng cụ, vũ khí đồng còn lại, bắt đầu có nét thô phác của văn "giáp cốt", với những sự kiện không quá xa lạ với người đời, như Khải hoặc con Khải là vua *Kiệt*, tham lam, tàn ác khủng khiếp, *rồi Trụ*, vua nước *Thương*, ở trên vùng đất cao, gò đồi *Ân Khư*, cũng giàu có tàn ác khủng khiếp, diễn biến đến thế kỉ 6. Nhà Chu lập rồi tan, tiếp đến thời *Xuân Thu – Chiến Quốc* (thế kỉ V, năm 475 – 221 TCN). Không ai còn biết, qua thiên kỉ I TCN, không có ghi chép gì, chỉ có chữ thẻ tre ghi ít những sự việc của thời Xuân Thu (475 – 525 TCN).

– Như thế, nước Ngu thời Nghiêu, Thuấn là chuyện kể mông lung, không đáng tin, nhưng cái chính ở đây là cái tên. Chữ *Ngu* có nghĩa *Yên vui* phải đến thời Hán, thế kỉ II mới biết, dùng, còn từ trước đó đến thế kỉ III TCN, thời Sở Bình Vương nước Sở, chữ *Ngu* vẫn được dùng nghĩa thông thường là *ngu dốt*. Với người Việt, chữ Ngu dù là *Đại Ngu* vẫn bị ám ảnh nghĩa là *ngu lớn, ngu nhiều*. Một việc đặt tên nước *Việt phi Việt* cố ý.

Tất cả các vua Việt đặt tên nước đều có trong tâm khảm là nước của người Việt, nước Việt. Chỉ trừ lúc sơ khai, tộc người mới hình thành thì Lý Bôn khi mới khởi nghĩa giành thắng lợi, đặt tên nước là *Vạn Xuân*, ai nghe cũng hiểu ngay. Nhà Đinh và Tiền Lê đã có tên chính thức là Đại Việt, dân gọi nôm tăng lên Đại Cồ Việt, nước Việt rất lớn, nhưng gạch xây thì đúc nổi chữ *Đại Việt quốc quân thành chuyên*, về sau thì đã hiển nhiên – "như nước Việt ta".

– Tên riêng cũng lạ, phụ mẫu ông khi mới sinh ông, đặt tên con là Hồ Quý Ly – có nghĩa một con chồn cáo siêu thực, quái thú, biến hoá, tác oai tác quái, xấu hơn tốt. Dân Việt đặt tên con thường lấy vật gần gũi, để gọi: Mộc, Mốc, Luỹ, Đăng (đèn), Tùng (thông) mong ước điều tốt: Giàu, Thăng, Tiến, An, Hỉ, Thiện. Ông tổ

của Quý Ly gốc họ Hồ người Chiết Giang bên Trung Hoa, tổ tiên là Hồ Hưng Dật sang làm Thái thú lộ Diễn châu... tiếp tục đến thời Trần (khoảng năm 950 – 1350).

7. Thảo luận

Như thế, xem ra trước khi chiếm ngôi nhà Trần thì Hồ Quý Ly ẩn mình, vươn lên, từng bước nhanh chóng, không vì tài giỏi mà nhờ quan hệ ngoại thích, bản chất gian xảo, khéo lấy lòng vua Trần. Nhà Trần cuối trào nát quá là thời cơ cho Quý Ly vươn lên. Và khi đã lên ngôi vua thì mọi hành vi, hành xử đều thấm đượm bản chất không chỉ là ngoại thích mà là *ngoại kiều*, là *Hoa Hạ*. Nói thế có phải là quá nặng "chủ nghĩa lí lịch, thành phần không? Đã 400 năm sống và làm người dân đất Việt rồi còn gì nữa? Xin thưa không! Chỉ căn cứ chủ yếu vào hành vi, hành xử rất *phi Việt, không phải Việt*. Tất nhiên có làm một số việc theo chức tước và chức năng của ông, nhưng phần lớn vẫn mang tính chất phi Việt. Mà ông không giấu giếm ý muốn đó. Ông tổ Hồ Hưng Dật người Chiết Giang, sang Giao Chỉ (đất Việt) làm quan, đến thời nhà Lý có cháu chắt đời thứ 12 là Hồ Liêm, làm con nuôi Tuyên uý Lê Huấn, nên đổi thành họ Lê, Quý Ly là cháu đời thứ 4 của Lê Huấn, mang họ Lê, đến năm 1400 lên ngôi vua thì lấy lại họ Hồ, lại nói với Hán Thương cần điều nghiên tộc phả, truy nguyên gốc tích của mình. Rõ ràng là đến lúc ông thấy cần lấy lại bản chất gốc tích của mình, muốn phô ra, không cần giấu gốc tích ngoại kiều.

Có thể thấy Hồ Quý Ly xây dựng nước Việt, diệt đối thủ theo tâm lí ngoại kiều, đánh ngoại xâm quân nhà Minh Trung Quốc theo kiểu Tàu, cho nên lòng dân không theo, đánh được trận nào thì đánh, thua thì chạy, bị bắt dẫn đi, không thấy sỉ nhục trước ngoại xâm mà biết đâu có thể tự an ủi "được trở về quê nhà"? Một trang sử bi thương. Các sử thần kết tội, chỉ ghi trong *mục Phụ*. Chuyện cũ, lâu lắm rồi, ghi lại cho rõ trắng đen, sòng phẳng của lịch sử. Người Việt từ thời Kinh Dương Vương lập nước riêng, chưa hề chịu thua, năm yên, chịu đè nén của phương Bắc, lần này, năm 1400, không phải *Đại Việt* mà *Đại Ngu* của người Việt bị thua vì phải đánh chống quân xâm lược phương Bắc theo kiểu Tàu. Quý Ly bị bắt, rồi chết, chấm dứt hẳn một trang sử bi thương, một cuộc đời làm giả, lọc lừa, tham vọng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Đại Việt sử kí toàn thư*, bản dịch, Nxb KHXH, Hà Nội.

2. Chuyên đề về *Hồ Quý Ly*: 41 tác giả và tham luận trong hội thảo về nhân vật Hồ Quý Ly, Tạp chí Nghiên cứu lịch sử, số 5 – 1992

3. Nguyễn Danh Phiệt. *Hồ Quý Ly*, Nxb Viện Sử học và Văn hoá thông tin, Hà Nội, năm 1997.

4. Viện Sử học. *Lịch sử Việt Nam*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 2002.

5. Quách Mạt Nhược (chủ biên). *Trung Quốc sử cảo*, TI, Nhân dân xuất bản xã, Thượng Hải, 1976.

6. Thành Hồ: các báo cáo khai quật Khảo cổ học, các sự tích liên quan đăng tải trên các báo.

CHAMPA – NHỮNG VẤN ĐỀ LỊCH SỬ: THẢO LUẬN

Trong tiết 1, để giữ được tính khách quan, bài viết của một nhà nghiên cứu trẻ người Anh J. Brown, đã dịch và giới thiệu. Qua đây, bạn đọc có điều kiện tiếp xúc với những tác giả và ý kiến *"xem xét lại lịch sử"* và quan niệm khác nhau về lịch sử vương quốc Champa, xuất hiện gần đây, như của *Jeremy Davidson, Claude Jacques (1979), Keith Taylor (1992), Ch. Higham (2002), South Worth (2004), Michael Vickery (2004).* J. Brown đã dẫn, chú thích, bằng một giọng văn từ tốn của một nhà nghiên cứu nghệ thuật Champa, đã có những lời bình luận, tranh luận, xét lại cái xét lại nói trên.

Jeremy Davidson bỏ qua những nhà nghiên cứu tiền bối, trong đó có *E. Aymonier* – người giải mã chữ Khmer cổ, rồi đến chữ Chăm cổ, cả G. Maspero và H. Parmentier, đã qua đời lâu rồi để khẳng định rằng *"việc nghiên cứu Champa đang ở thời thơ ấu"*. Champa là một lĩnh vực của lịch sử Việt Nam, nên con đường mở ra và đòi hỏi sự nghiên cứu, hiểu biết ngày nay càng thôi thúc, rộng lớn hơn và lâu dài. Trong khoa học, không ai có thể tự cho là được có tiếng nói cuối cùng, tuy có một số nhà nghiên cứu phương Tây xem ra muốn tự cho là như vậy. Như thế, nhiều nhà nghiên cứu phương Tây, có nhiều ý kiến, nhưng chắc hẳn người nói lên ý kiến tương đối có hệ thống, nên đáng được giới thiệu, bình luận là M. Vickery.

Michael Vickery làm luận án (Ph.D) về *Lịch sử Cambodia* thế kỉ XV – XVI dựa trên ghi chép tiếng *Portugal* của các giáo sĩ, thương nhân Bồ Đào Nha ở *Udong* vào thời gian đó. Ông đã từng là giáo sư Đại học Yale (Mĩ), giáo sư thỉnh giảng Đại học Phnom Penh và Singapore, đã đến Việt Nam một số lần. Ông là người uyên bác, sắc sảo, vẻ hăng hái toát ra, thông thạo nhiều ngôn ngữ Đông Nam Á, như Malaya, Khmer, Thái và tiếng Việt ít nhiều (ông nói với tôi: cũng mới bắt đầu học, nhưng cũng đã từ lâu). Gần đây, ông có công trình *"Society, Economics and Politics in Pre – Angkor Cambodia – the 7 th to 8 Centuries*, viết và in tại Nhật Bản – The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, the Toyo Bunko, năm 1998, khá lớn, 485 trang chữ nhỏ (chắc có sự hỗ trợ tài chính). Thực chất đây là công trình bàn về *Nước Phù Nam* và *hậu Phù Nam*. In ở Nhật Bản, chữ nhỏ, viết tiếng Anh nhưng cũng ít được phổ biến rộng (loại "tư liệu", không phải sách bán), nên ít lâu sau, ông viết gọn lại thành bài dài, 25 trang khổ lớn,

nhan đề *Funan reviewed: Deconstructing the Ancients (Nước Phù Nam xem lại: tháo dỡ những cổ xưa)* đăng trên tập san danh tiếng của Pháp BEFEO của Trường Viễn Đông Pháp, số tháng 5/2005. Năm này, tôi đang ở Pháp nên đọc được ngay, viết bài giới thiệu và bình luận ngay sau 2 tháng, đăng trên tạp chí nghiên cứu lịch sử, tháng 7/2005.

Cũng thời gian này, ông hoàn thành, công bố tiếp "*Champa revised*". Như thế là liền sau "*Phù Nam xem lại*", lại đến "*Champa xét lại*". Đọc rồi, nhưng tôi không còn hứng thú "điểm sách", đến nay có nhu cầu, nên mới có sự giới thiệu và bình luận gọn này:

Michael Vickery – Champa revised: (Asia Research Institut – National University of Singapore, March 2005, ARI No 37), 80 trang. Tôi cảm thấy hình như từ ngữ có vẻ khác với "*Phù Nam xem lại*". Còn với Champa thì mạnh hơn, rộng hơn: "*xét lại*" toàn bộ. Tác giả nêu 4 vấn đề cần xét lại:

– Nguồn gốc của người nói tiếng Nam Đảo Chăm sống ở Việt Nam và Cambốt ngày nay.

– Vấn đề Lâm Ấp.

– Quan hệ với Việt Nam.

– Chuyện kể về lịch sử Champa như nhận thức của Maspero.

Sau một hồi dài bàn về các nguồn tài liệu, ông nói tới lần lượt 4 vấn đề kể trên mà thực ra là rất nhiều vấn đề và chi tiết nên ở đây chỉ có thể tóm gọn nội dung đặt trong các đề mục của tác giả, để bạn đọc theo dõi thuận tiện; nhiều chỗ dịch nguyên văn để tiện hiểu đúng; đôi chỗ kèm theo bình luận (chữ *Italic* trong ngoặc đơn).

1. Lịch sử Champa và những điều xem xét lại

1.1. Nguồn gốc Champa và người Chăm

Một số đoạn này, tôi phải dịch nguyên văn, sau khi cố đọc đi đọc lại để hiểu ý tác giả, bởi ông đề cập đến vấn đề ngôn ngữ tộc – người, cũng liên quan đến khảo cổ học, hoàn toàn không phải là chỗ mạnh của ông. (*Ông đề cập một cách hùng dũng, mạnh mẽ những vấn đề liên quan đến khảo cổ học, nhưng lại không phải là chỗ mạnh*). Ông nói theo, theo ai? Có thể đoán được, nhưng không rành mạch, cùng với ngôn từ bóng bẩy, kín đáo mà sắc sảo, nên càng khó hiểu. Xin bạn đọc chú ý.

"Cho đến gần đây, người Chăm được coi là một bộ phận của làn sóng di dân từ Trung Quốc đến Đông Nam Á, một số đến các đảo Nusantara" (?).

"Người Chăm với những ai coi là thuộc nhóm ngôn ngữ Indonesian (nay gọi là Austronesian) mà thời ấy chưa được thừa nhận rộng rãi (?), (nay) đã được coi là một bộ phận của Indonesian còn lưu lại trên đất liền, sau khi phần lớn đã di cư ra đảo do áp lực của làn sóng của những người mới đến, nói Môn – Khmer" (?).

"Nguồn gốc lục địa của người Chăm vẫn được Jacques Nepote lưu giữ cho đến Hội nghị Copenhagen, năm 1978; cũng như đã xác nhận người Tai/Thai đã di chuyển đến địa bàn hiện nay (của họ) muộn hơn các cuộc di cư nói trên. Cũng có thể tin rằng người Việt Nam là một nhánh của người Hoa đã di chuyển đến bắc Việt Nam ngày nay độc lập với các cuộc di cư ấy, đã hoàn tất trước Công nguyên" (?).

"Một trào lưu những người nói ngôn ngữ Nam Đảo (gồm cả người Chăm) đã lan toả rộng, di cư xuyên qua lục địa Trung Hoa, qua Đông Nam Á, có lẽ xuất phát từ Đài Loan, đến Philippines, Indonesia, các đảo Thái Bình Dương, Madagascar, rồi người Chăm là nhóm sau cùng từ Borneo đến bờ biển Việt Nam hiện nay (?) vào khoảng từ năm 500 TCN đến Công nguyên". Một đoạn dài chắc đã cố thể hiện đúng ý lủng củng của tác giả (?) (*cho thấy ông rất thiếu hiểu biết về tương tác văn hoá của các nhóm Nam Á bản địa và Nam Đảo cộng cư trên suốt dải chiều dài miền Trung Việt Nam, cũng như về giai đoạn Tiền Sa Huỳnh từ nửa đầu thiên kỉ I TCN*).

(Sức ép dân số và sự di dân này có lẽ chủ yếu do tác giả nghĩ ra, ngược với quan niệm của W. Solheim (Đại học Hawai)[1] *và của W.W. Meacham (Đại học Hongkong*[2] *dựa trên tài liệu khảo cổ học, đã phản đối kịch liệt. Về người nói tiếng Tai/Thái thì tại sao lại bỏ qua những nghiên cứu của A.G. Haudricourt*[3]*?).*

1.2. Vấn đề Lâm Ấp

"Cổ sử Trung Quốc viết dân Lâm Ấp nổi loạn chống chính quyền ở Giao Chỉ vào thế kỉ III (*nhầm*: dân huyện *Tượng Lâm*, quận Nhật Nam nổi lên chống quan lại nhà Hán thế kỉ II, thắng, mới lập Lâm Ấp) (*Hậu Hán thư*, q.116). Lâm Ấp là (*Tượng Lâm*) *ấp*, gọi tắt, bỏ chữ "Tượng" (*Thuỷ kinh chú*).

"Cổ sử không cho biết gì về Lâm Ấp, ít nhất là về tộc người và ngôn ngữ (*?*) Nếu di tích Sa Huỳnh thể hiện người Chăm thì lại ở quá xa về phía nam". R. Stein nghiên cứu kĩ thư tịch cổ cho rằng trung tâm ban đầu của Lâm Ấp phải ở Khu Túc, Ba Đồn và khi mà kinh đô Lâm Ấp bị đánh phá năm 605 thì có lẽ kinh đô đã là Trà Kiệu và nơi đây trở thành trung tâm Champa từ thế kỉ I – II." (?)

---

[1] W.G. Solheim II. *The Nusantao hypothesis: The Origin and spread of Austronesian Speakers* – Asian Perspectives, No 1 – T, XXVI, 1985.

[2] W. Meacham. *On the Improbability of Austronesian in South China*, AP 26.

[3] A.G. Haudricourt. *De l'origine des Thay – Intervention*, Hanoi, 1975.

(Đồng nhất Khu Túc với Ba Đồn có đúng không? Định vị Khu Túc ở đâu? Chức năng là gì? (Theo Đào Duy Anh, Ba Đồn ở bắc sông Thọ Linh, Khu Túc ở nam sông Gianh, cách nhau đến 7 – 8km) *Kinh đô năm 605 ở đâu, còn thảo luận nhiều, chứ không thể phán một cách "ngây thơ" như thế này. Hãy xem lại "báo cáo hành quân" của Lưu Phương – tướng nhà Tuỳ (Tuỳ thư, q.82).*

Bình luận:

Theo báo cáo này, chắc là phải chân thực, thì Khu Túc phải ở bờ nam một con sông và khi đánh được thành rồi, quân phải vượt qua 3 con sông nữa: sông Đồ Lê – sông 2 và 3, cách nhau 2 đoạn khoảng 20km, qua sông 3 tên là Đại Duyên, rồi đi 8 ngày đường nữa mới tới kinh đô Lâm Ấp, tức từ Khu Túc đi đến, xa khoảng 250km. Khu Túc theo nhật biểu cao 8 thước, bóng ngả về nam dài 8 tấc thì phải được trồng ở vĩ độ 17°44'. Nếu là Quảng Bình (sông Gianh) và Huế thì khoảng cách chỉ là 150km, không đúng, và khó xác định được 3 sông.

"Trong một bài viết trước đây, tôi đã đề xuất rằng Lâm Ấp về ngôn ngữ học là Môn – Khmer, tuy tôi cũng đồng ý vùng đất này đã thuộc về Champa, nhưng dân là (ngôn ngữ) Môn – Khmer, có lẽ là nhánh *Katuic*, thậm chí một nhánh *Vietic* hay Việt Mường, chuyển dịch về phía bắc khi lần đầu người Hoa hiểu biết về họ cho đến khi họ hợp nhất lại, trở thành Việt Nam đầu tiên" (?), cũng có thể đoán ý tác giả, nhưng không chắc chắn, bởi vì khó hiểu và hơi "điên điên" thế nào ấy, có lẽ thế; mà vẫn còn cảm thấy kì dị, kể cả R. Stein. Mà hình như ở đây căn bản là được chép lại của Stein? Nên tuy đã đọc Stein từ trước đây 30 năm, cũng đã thấy có điểm được, có điểm không được, không thể tán đồng[1]. Ai cũng biết Lâm Ấp là sự áp đặt tên gọi của chính quyền Hán; đó là âm Hán Việt, người Âu phiên là *Lin Yi*, còn xét tộc người thì phải khác, chẳng hạn quán *Sea Food* của bà Béo ở ngõ Hàng Hành, thì ai là chủ? (người nước nào?) ở đâu? bán cái gì?, chắc phải lâu mới tìm ra. Xuyên suốt, tác giả về hùa với một số nhà nghiên cứu khác, coi Lâm Ấp ở bắc Hải Vân, và là một nước khác, riêng rẽ (?).

"Tuy nhiên, hiện nay đã được hiểu rằng người Chăm không đến bờ biển (Việt Nam ngày nay) trước thiên kỉ I TCN và ở một vùng không có hay rất ít có quan hệ với Trung Quốc vào thời gian mà người Trung Hoa ghi chép về họ".

"Hiểu biết mới về nguồn gốc người Chăm dựa trên ngôn ngữ học là người Chăm phải được hiểu là một trong những dân hàng hải lớn của Đông Nam Á tiền sử và thiết chế kinh tế – chính trị phải được xem lại cho thích hợp. Hiện nay, có một sự đồng thuận là cho đến thế kỉ XII, nghề đi biển và thương mại hàng hải

[1] Lương Ninh. *Mấy vấn đề về Vương quốc cổ Champa*, Khảo cổ học, số 3 – 1980.

trong phạm vi Đông Nam Á và giữa Đông Nam Á với Trung Quốc và Ấn Độ đều do các nhóm dân bản địa nắm giữ, chủ yếu là dân nói ngôn ngữ Nam Đảo, trong đó có người Chăm. Sự giải thích nguồn gốc người Chăm và thời gian đến bờ biển Việt Nam hiện nay loại bỏ mối nghi ngờ đối với ý kiến của một số nhà nghiên cứu về tính đa sắc tộc của Champa cổ xưa, ít nhất trong sự mô tả những nhóm tộc người gồm những nhóm khác nhau (nhưng rất gần gũi nhau) Chăm, Jarai, Rhade, Churu và Roglai, cũng như những nhóm Môn – Khmer khác. Nay thì hiểu rằng Jarai, Rhade, Churu, Roglai và bất kì một ngôn ngữ Nam Đảo nào trong giai đoạn muộn của Champa và Việt Nam đã phát triển bên ngoài Chăm và có lẽ không phải là ngôn ngữ khác biệt suốt giai đoạn cổ điển của Champa cho đến thế kỉ XV. Kể từ khi người Chăm đầu tiên tự chen vào lãnh thổ Môn – Khmer thì không còn phải nghi ngờ gì những chính quyền Champa sơ khai đã bao gồm một số họ (?) và vì Champa bao gồm những thành thị cảng ở cửa sông lớn mà ở một số nơi có thể có nhiều người Môn khmer hơn là Nam Đảo". (?)

"Với những người Âu đầu tiên hứng thú với chủ đề này thì lịch sử Champa bắt đầu với thể chế gọi là Lâm Ấp được sử Trung Quốc ghi là một cuộc nổi loạn chống lại chính quyền ở Giao Chỉ vào thế kỉ thứ III (!). Mấy thế kỉ sau, tên Lâm Ấp biến mất trong sử Trung Quốc và về sau cả trong sử Việt (?), đến sau năm 757, Lâm Ấp được coi như một kẻ xâm lấn, liên tục *Bắc tiến* chóng lại các quận Trung Quốc, nay là miền Bắc Việt Nam. Sử Trung Quốc đặt (Lâm Ấp ở phía bắc, nhưng có những nhà sử học, chẳng hạn như Maspero lại tin rằng bia Võ Cạnh ở gần Nha Trang cũng thuộc về cùng một chính thể và như thế thì Lâm Ấp kéo dài từ miền Bắc đến giữa miền Trung Việt Nam ngày nay"...

"Trong một bài viết trước đây, tôi đã nêu ý rằng Lâm Ấp là một từ ngữ Môn – Khmer, nhưng tôi có thể đồng ý cái vùng đó đã bị Champa thôn tính vào thời Trung Hoa còn gọi là Lâm Ấp, và được phản ánh trong cuộc xâm lăng năm 605 mà Stein đã phân tích. Tôi còn muốn dẫn giải rằng nhóm dân tộc – ngôn ngữ của Lâm Ấp là Môn – Khmer, thì có lẽ một nhánh của Katuic, thậm chí Vietic hay ngôn ngữ Việt – Mường di chuyển về phía bắc khi người Hoa đầu tiên đi đến, biết về họ cho đến khi hợp nhất với nhau, trở thành Việt Nam đầu tiên". (?)

Bình luận: Ai cũng biết Lâm Ấp không phải một từ Môn – Khmer mà là âm Hán Việt, người Âu phiên âm là *Lin Yi*, do người Hán áp đặt quận Nhật Nam, có 5 huyện, mà huyện xa nhất gọi là *Tượng Lâm* (có thể là từ Hải Vân đến đèo Cù Mông), khi giành được độc lập thì đổi gọi là Lâm Ấp, cách gọi gọn của (*Tượng Lâm) ấp. Ấp là chính thể sơ khai/tiểu quốc (polity).* Còn trong đó là những tộc người nào, nói ngôn ngữ nào, là vấn đề còn đang bàn.

Kết của đoạn này, tác giả phải dẫn "*chuyên gia đương đại*" về Champa – William Southworth đã phát biểu không chút e dè rằng Champa chỉ gồm có những thực thể độc lập với nhau.

1.3. Những mối quan hệ với Giao Chỉ và Việt Nam

Nhiều năm qua, *Michael Cotter* giữ ý kiến cho rằng mô thức của mối quan hệ này là xu hướng *Nam tiến* của người Việt, xâm lấn đất Champa, nhưng ngược lại, những cuộc xung đột giữa hai phía cũng bằng nhau. Cổ sử Trung Hoa thường ghi chép các cuộc xâm lấn, cướp phá, mà *Bắc tiến* không hề ít hơn, thua kém gì, thậm chí vào cuối thế kỉ XIV, người Chăm còn suýt chiếm toàn bộ Việt Nam. Cũng như Li Tana đề xuất, có nhiều giai đoạn cho thấy những sự kiện, những cơ hội đặc biệt như thế (?). Còn Keith Taylor thì đã viết rằng "Tôi không tin một sự kiện như thế (*Nam tiến*) lại có thể diễn ra". (*Tranh luận "Nam tiến hay Bắc tiến"* để làm gì?, tuy rằng khoa học vẫn cần có tiếng nói của nó, nhưng vẫn là để làm gì? Vấn đề có ý nghĩa, cần hơn, là ai mạnh, ai yếu? Sự cường thịnh và suy tàn, nguyên nhân và chiều hướng của lịch sử như thế nào? tức là *khoa học phải tìm cái chưa biết, cần biết*, chứ không phải bàn tán về cái đã qua lâu (rồi).

2. Lịch sử chuyện kể về Champa

Với tiêu đề này, tác giả coi Maspero và những người chỉ dựa vào ghi chép không được coi là sử liệu đáng tin cậy của thư tịch cổ Trung Hoa, nên lịch sử chỉ có thể coi là: *chuyện kể (Narative History)*.

2.1. Các ông vua đầu tiên được nói tới trong văn bia

Tác giả điểm tên các ông vua, kể tên gọi, nói thân thế, bình luận đúng, sai, theo ý của tác giả. Một đoạn dài kể tên các vua triều Gangaraja, so sánh với tên phiên âm Hán, có tên ở bia này, không có ở bia kia, coi như nhiều nhân vật không dung, không có thật. Tuy nhiên có một ông vua được nhắc tên, nhưng lại bỏ qua những chi tiết có thật, là vua *Prakasadharma (650 – 687)*.

Ông vua thứ 8 của vương triều thứ nhất – *Gangaraja* thật đặc biệt, hiếm có ở chỗ đã cho dựng lập 7 bia: 3 ở Mỹ Sơn, là C 80, C 97, với một mảnh văn khắc lập đền thờ thần Kuvera, và 3 ở Quảng Nam, là ở Thạch Bích, Dương Mông và Trà Kiệu nói về việc lập đền thờ nhà thơ *Valmiki*, tác giả Ramayana và 1 ở Lệ Cam, Khánh Hoà; trong đó, C 80 là nói về thân thế và gia hệ của ông, mà thông thường, bia "*tiểu sử*" luôn là bia chính yếu. Từ đó có thể thấy: 1) Vị trí quan trọng đặc biệt của Mỹ Sơn, so với cả Trà Kiệu; 2) Lần đầu tiên, năm 650, bia C 80 cho biết tên nước là Champa và ông vua muốn khẳng định quyền tôn chủ của mình từ Nam đèo Hải Vân đến Nha Trang, 3) Phía bắc đèo Hải Vân chưa có bia, nói lên vùng này

không thể là Trung tâm hay là một quốc gia "riêng và đơn nhất" như thuyết của Vickery và của Southworth. Phải đến bia Hà Trung (Quảng Trị), Đại Hữu (Quảng Bình), Lai Trung (Thừa Thiên – Huế) niên đại thế kỉ X cho thấy vùng bắc Hải Vân, nam sông Gianh, gắn với Vương triều Indrapura, thì không thể là "một quốc gia đứng riêng nữa".

Tại sao một vương triều như Indrapura dựng bia từ Quảng Bình đến Po Nagar, từ miền biển đến Kon Klor ở Kontum mà lại hình thành nên các quốc gia riêng rẽ? Thời Vijaya cũng là tiếp tục trên khắp lãnh thổ, còn mở rộng đến Biên Hoà (Đồng Nai), miền núi Gia Lai, tuy cũng có lúc chia rẽ tản quyền, nhất là khi có sự can thiệp của Cambốt. Còn cần phải có "Hiến pháp chăng?

2.2. Về "*các Thực thể biệt lập*" hay một thể chế "*bang*" hay "*hiệp bang*" (*Confederation*), như quan niệm của *tác giả* "*Xét lại*", thì thấy trước hết, không tìm đâu ra từ *ngữ bang, hiệp bang* và một thể chế quản lí tương ứng. Xin lỗi, thể chế không thấy ở Champa, từ ngữ cũng không có; nhưng có thể thấy khái niệm này đã được nói đến trước đây hơn nửa thế kỉ, trong Bourotte (1955) và nhất là trong "*Hiệp bang/Confederation*" của các tộc thiểu số ở cạnh nhau, các bộ lạc Bahnar, Rơngao, Sedang trong sách của J. Dournes (*Pơtao – Une theorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai, – Flammarion 1977, trang 270 – 278, chap 10*)[1].

Từ ngữ gọi thế, nhưng không có bang nào cũng như không có quan hệ hành chính, chính quyền.

2.3. *Về* "*Hoàn Vương*" chỉ được nói tới sau khi kết thúc các vua miền Bắc và được tiếp tục trong vòng 100 năm ở miền Nam. *Các sinh viên sớm* ở trong vùng (đặc biệt là Maspero) thì vẫn tin rằng Lâm Ấp với Hoàn Vương là nhất thể, đã đồng nhất Hoàn Vương với Champa, đặc biệt với "bá quyền Panduranga" mặc dù có một khoảng cách không gian đáng kể. Bàn tới sự định vị Hoàn Vương qua ý của Jiadan, Stein, Pelliot. Ông lại viết tiếp: Geoff Wade (một học giả khá chữ Hán đã dịch *Minh thực lục* ra tiếng Anh) là chỗ dựa về chữ Hán cho ông, sau khi Hoshino có vẻ kiếm được tin nhiệm, đã thông báo riêng cho ông: *Hoàn* có nghĩa là "*vòng nhẫn (ring)*", cũng có nghĩa là "*vòng tròn (circle)*", cũng là "*circle of kings*" – (vòng tròn của các ông vua), tức là *Mandala* – thiết chế *polities rời rạc; hoá ra ông cũng là* môn sinh của lí thuyết *Mandala* của Wolters. Học theo, nhưng lại muốn tránh tiếng học theo, nên viện dẫn đến cả Southworth. Thật tiếc, Wade đã bảo ban ông mà không đến nơi đến chốn; chỉ cần giở từ điển Đào Duy Anh ra tra, cũng thấy *Hoàn* không chỉ có một, mà nhiều nghĩa: 1) là vòng nhẫn (kim hoàn), 2) là trở về (khải hoàn), 3) là xong việc (hoàn thành), 4) là trả lại (hoàn kiếm),

[1] Jacques Dournes, *Pơtao – Une theorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai – Flammarion 1977.*

5) là quay lại (hoàn lưu), và nhất là 6) là toàn bộ (*hoàn vũ, hoàn cầu (Universe)*, toàn thế giới. Người Hán nghe giới thiệu, đã dịch là *Hoàn Vương* cụm từ *Maharaja Pu Po Tanaraya (Đại vương – Chúa tể thế gian)* mà ông vua Harivarman I (801 – 817) tự xưng, hiệu là *Viraraja – Vua Trẻ*, tiếng Chăm là *Po Tầm*, người Pháp phiên âm là *Po Dam*, đã cho xây cụm đền *tháp Po Dam*. Ông vua Trẻ này chắc chắn không muốn tự xưng chỉ là Chúa tể của cánh đồng *Virapura* ở bắc Bình Thuận vào năm 802 và 809 hai lần đem quân tấn công vùng Giao Châu thuộc nhà Đường, chắc không phải để bảo vệ chỉ Po Nagar, bảo vệ Virapura của ông. Có lẽ nguyên do là tại trong nhiều năm, Maspero và một số học giả khác than phiền không hiểu nghĩa *Hoàn Vương* là từ đâu mà có, *Po Dam* là phiên âm từ đâu mà ra.

2.4. Vấn đề Vijaya

"Đúng ra phải nói vấn đề kinh đô Champa, hình như không chắc ở trên bờ sông Côn, Quy Nhơn – Bình Định ngày nay, hình như không chắc tên gọi là Vijaya? Chê Maspero đồng nhất *Cu Thi Lị Ha thân Bài Ma La* với Indravarman IV là không có tên ông vua này và sự đồng nhất hai tên đó là "không thể chấp nhận được" (ở đây, sự thay đổi ngôi vua khá rắc rối và không rõ ràng, nên mới có chuyện đó, mà Indravarman IV thì khá muộn, nhưng đồng nhất với Yang Po *Ku Sri Harivarman* II là quý tộc tự lập (988 – 999) thì đúng chứ? Và con ông lên nối ngôi, lấy hiệu là *Yang Po Ku Sri Vijaya* (khoảng 999 – 1010). Kinh đô được gọi theo tên ông vua này thì đúng chứ? Ở đây không có vấn đề Thần, Phật gì cả, mà chỉ là phiên âm: *Vijaya là Phật Thệ*. Dẫn ra có người còn lẫn nó ở ngoài đảo Sri Vijaya. Thực ra không có ai lẫn cả, hai nơi khác nhau xa. Quốc gia ở Sumatra được Nghĩa Tĩnh và sách sử Trung Hoa phiên âm là *Tam Phật Tề*, thì cũng chỉ là phiên âm, gần giống nhau. Lại nói P. Pelliot khi dịch nhật kí hành trình của Nghĩa Tĩnh trong "*Hai lộ trình*" *(Deux Itineraires)* đã *phiên Phật Thệ* thành là *Bhoja*. Chắc là nhầm, vì Pelliot chỉ đoán định tên gọi theo hành trình địa lí và do đầu thế kỉ (1902), năm xuất bản sách của Pelliot, người ta còn chưa biết chắc nhiều điều của cổ sử. Ở đây, vấn đề không phải là phiên âm nữa mà là chính tên ông vua được phiên âm Hán và được gọi phổ biến là tên vương quốc trong các tài liệu của Nhật Bản từ đầu thế kỉ XX, cách nay đã tới gần 100 năm. Tên kinh đô và tên nước, nhưng Kanshin cũng nghĩ có cái gì liên quan đến Phật[1]. Thôi thì Phật thệ, Phật thành, Chà Bàn có phải ở sông Côn qua cảng Nước Mặn đi vào hay là ở chỗ nào khác? Có tới 3 chiến dịch/cuộc hành quân lớn đánh vào *Chà Bàn/Phật Thệ thành* để có thể tin chắc vào *"các báo cáo quân sự"* là chính xác, bao nhiêu ngày hành quân,

[1] *Le Voyage de Kanshin en Orient* (742 – 754) par Aomi – no Mabito Genkai, traduit par J. Takakusu, Tokyo, BEFEO 1928.

bao nhiêu đồn tiền duyên phải chinh phục, bao nhiêu cửa sông, chứ không thể suy diễn theo tưởng tượng.

3. Vấn đề nguồn tài liệu

Giới thiệu nguồn tài liệu, người viết đưa ra 3 nguồn là di tích, minh văn và sách sử cổ của Việt Nam và Trung Hoa rồi cho rằng tất cả đều không đáng tin cậy; nhưng lại không hề nói gì tới nguồn khảo cổ học, với ít nhất 5 cuộc đào (Làng Vạc, Gò Quê, Cồn Ràng, Lý Sơn, Lung Leng, Hoà Diêm...). Không biết đến các di chỉ đó, cũng như các cuộc đào khảo cổ thành Hồ (Phú Yên), thành Châu Sa (Quảng Ngãi, Gò Cấm gần Trà Kiệu, Khu Túc, thì còn lại chỉ là các phỏng đoán "khoa học", rất không nên có.

– Tất cả những nhà nghiên cứu cùng chí hướng với M. Vickery đều thống nhất với nhau một ý căn bản "Champa chỉ là một "*khái niệm biểu tượng*" (*generic term*), (kiểu như *primates* là gọi chung loài *linh trưởng*, kể cả từ tinh tinh, đười ơi, vượn, hầu, khỉ, vooc...), "*chưa hề là một vương quốc thống nhất, mà là ba vùng riêng rẽ, quan trọng như nhau*". Thực tế, Champa có một số giai đoạn bộc lộ xu hướng chia rẽ tản quyền, và nói chung, xã hội phương Đông dựa trên sản xuất nông nghiệp và lao động của nông dân làng xã vẫn thường xen kẽ những giai đoạn tản quyền, tuy nói chung là thống nhất; thống nhất mới thành nước, mới phát triển. Ở đây, sự kiện vua *Prakasadharma* ở Mỹ Sơn và vua *Viraraja ở Hoàn Vương* nói trên sao không đủ ý nghĩa gắn kết, thống nhất quốc gia Champa vào thời đó? 12 vua của triều Đồng Dong – Indrapura lập bia từ Đại Hữu (Quảng Bình) đến Po Nagar (Khánh Hoà), từ Châu Sa (Quảng Ngãi) đến Kon Klor (Kontum), cũng là sự thống nhất thực chứ? Năm 1044, vua Champa đánh đổi 3 châu (gồm Quảng Bình – bắc Quảng Trị ngày nay) để lấy sự tự do, rồi năm 1306 sính lễ bằng 2 châu cũng là do vua ở Vijaya có quyền thực chứ? Chẳng nhẽ ông chúa ở Vijaya lại lấy đất của ông hàng xóm dùng cho việc của mình? Chẳng nhẽ như M. Vickery từng nghĩ, vua Trần chỉ đến gặp "*vua*" của châu Ô, châu Lý, rồi gả con gái cho ông vua này? Tư duy kì cục thật, bởi vì người ta chỉ có thể cho cái mình có chứ không thể cho cái của người khác? Một học giả Nhật Bản thì nêu lên thuyết là *tổ chức hiệp bang*. Như trên đã nói. Tuy nhiên, cũng không thể nói Champa cũng như nhiều nước châu Á khác là thống nhất vững vàng "trung ương tập quyền" mạnh mẽ, mà cũng thường có sự đắp đổi giữa thống nhất tập quyền với xu hướng tản quyền "địa phương chủ nghĩa". Điều này thì các nhà nghiên cứu phương Tây thường khó hiểu, lại còn bỏ qua hay không hiểu những tài liệu đáng tin cậy.

4. Chuyện kể lịch sử tiếp theo

Cứ như thế, tiếp tục một số nhân danh, địa danh bàn đi, bàn lại, không phải là vô ích cho sự trình bày nghiêm nhặt của lịch sử, song cũng có những chi tiết không hợp lí, vụn vặt, không cần thiết.

5. Champa trong thế kỉ XI

Bình luận về một số chi tiết sử liệu của quan hệ Champa – Đại Việt: tiếp tục nói dông dài điều mọi người đã biết.

6. Champa và Cambốt từ thế kỉ XII đến thế kỉ XIII

Một đoạn nói về bia *Po Sah*. Bia nói về 3 hoàng hậu của vua Champa, trong đó có công chúa Huyền Trân (trẻ nhất đến làm hoàng hậu thứ nhất). Tác giả tiếp tục lí luận "về các vùng/tiểu quốc riêng rẽ, nên cho rằng bia Po Sah tìm thấy ở gần Nha Trang" (coi là quốc gia phía Nam), trong khi các sách sử Việt đặt Champa ở giữa Huế và Quy Nhơn" *(ai đặt)*, nên không có mối liên hệ nào giữa *Po Sah* với cô công chúa gả cho vua Chăm ở phía Bắc, vùng châu Ô, Lý *(Xin lỗi, thế này thì "điên" quá! Tiếc là ông đã bỏ qua sự tích các tượng thờ ở Po Klong Garai. Vì sao phải xuyên tạc lịch sử một cách thô thiển đến như vậy?)*.

7. Hướng tới một lịch sử mới của Champa

Đoạn viết cuối, từ tr. 80 – 82 có thể coi là *kết luận và* cũng là *tuyên ngôn* của tác giả, lời chỉ đạo cho sinh viên mà ông đang tìm việc thỉnh giảng ở Singapore, nên được dịch đầy đủ để xem xét đúng ý tác giả.

Thứ nhất: Lịch sử Lâm Ấp phải được tách rời khỏi Champa sơ kì (?). Rồi nó cần phải được coi là không bao giờ là một Champa và rằng những sự kiện được ghi chep về một phía Champa, du là bất cứ tài liệu nào cũng không được ngoại suy cho những phần, phía khác. Sinh viên theo chủ đề này cũng phải hiểu rằng cả cổ sử Việt Nam và Trung Hoa không phải luôn luôn là những nguồn tài liệu tốt nhất và rằng những dữ liệu của nó (cổ sử) không thể được tự nhiên đồng nhất với các văn bia Champa mà nơi các văn bia tồn tại, phải được coi là nguồn sơ khai. Riêng nguồn Trung Hoa cần phải có sự nghiên cứu mới của các nhà Hoa học giỏi. Với sự tôn trọng các sự kiện, Champa phải được coi kể từ những nguồn tài liệu sớm nhất, gồm có ba vùng có tầm quan trọng như nhau: 1) miền Bắc, gồm lưu vực sông Thu Bồn (Mỹ Sơn, Trà Kiệu, Đồng Dương/Indrapura, và phần mở rộng một thời đến Quảng Trị và Quảng Bình; 2) Nha Trang và 3) Phan Rang/Panduranga.

Mỗi vùng này đều có thể được gọi là *Nagara champa*, sách tiếng Việt gọi là Chiêm Thành ("Chăm city").

Vijaya, nay là Quy Nhơn, về sau cũng trở nên quan trọng và cũng trở nên một "Chiêm Thành" và *Nagara champa*.

Champa được thành lập bởi những người Nam Đảo từ ngoài biển vào đây và tự lập nên những cảng sông, và sự hưng thịnh hay suy thoái của vùng này hay vùng khác tuỳ thuộc vào sự thăng trầm của hoạt động thương mại quốc tế đường biển từ Trung Quốc, thông qua xứ là miền Bắc Việt Nam ngày nay, dọc bờ biển Champa đi đến Nam Cambốt, Nusantara và Ấn Độ. Những sự dịch chuyển ưu thế của vùng này hay vùng khác không phải là kết quả, cũng không phải là nguyên nhân để vương quyền chuyển dịch từ trung tâm này đến nơi khác. Sự dịch chuyển chủ yếu của sự cai quản là từ vùng Thu Bồn ở phía bắc đến Panduranga vào giữa thế kỉ VIII, rồi một thế kỉ sau, sự tái hưng khởi của miền Bắc ở một địa điểm khác, nơi được gọi là Đông Dương (không có dấu)/vương triều Indrapura xuất hiện là một danh tính cai quản. Một nét mới của sự chế ngự mới của miền Bắc là sự bành trướng đến Quảng Trị và Quảng Bình, giống như Lâm Ấp sớm đã làm và một trong những trung tâm quan trọng có lẽ là đây.

Vào thế kỉ XI, Nha Trang và Panduranga phát triển tầm quan trọng của các minh văn, trong khi thế kỉ XII, XIII thì Vijaya ở Bình Định nằm giữa Thu Bồn và miền Nam lại trở nên quan trọng hơn cả về kinh tế và chiến lược.

Nghiên cứu chi tiết về quan hệ thương mại quốc tế của Champa không thể trình bày ở đây, mà sẽ phải là chủ đề quan trọng chủ yếu của một công trình khác. Tầm quan trọng của hoạt động hàng hải của Champa đã được ghi nhận, nhưng chưa được nghiên cứu chi tiết cho giai đoạn trước thế kỉ XV. K.R. Hall trình bày còn quá tự biện mà không dựa trên nguồn tư liệu chắc chắn, tuy rằng ông ta đã hoàn toàn đúng, khi nói rằng quyền uy của một quân vương Chăm chỉ tập trung bên trong đồng bằng cửa sông của họ. Anthony Reid lại tranh luận nhằm vào giai đoạn sau của Champa, dựa trên nguồn tư liệu sớm của người Âu. Sự bắt đầu của một dạng nghiên cứu hiện nay được nêu ra trong một bài viết của Momoki Shiro, mà ông đã kể ra các nguồn tài liệu Trung Hoa viết về các sản phẩm của Champa được xuất cảng hay mua bán mà một số lại không phải nguồn gốc Champa và như thế lại liên can tới thương mại.

Có nhiều chi tiết hơn trên những vấn đề như thế, có thể giúp cho hiểu biết về sự phát triển và suy thoái của những cảng khác nhau của Champa, cùng với nội địa lưu vực sông tương thích với những thay đổi trong nhu cầu về các sản phẩm khác nhau ở Trung Quốc.

Cuộc đấu tranh giữa Bắc Champa và Việt Nam bắt đầu sau nền độc lập của Việt Nam vào cuối thế kỉ X, nhưng nó vẫn không phải là cuộc Nam tiến thường xuyên như đã định ước tin tưởng như thế. Cuộc chiến tranh đầu tiên và những cuộc khác sau đó do người Chăm gây ra. Sự yếu đuối thực của Champa so với Đại Việt chỉ được bắt đầu sau 30 năm can dự của Cambốt trong thế kỉ XII – XIII, đã gây nên nhiều thiệt hại về chính trị và kinh tế cho Champa hơn là bất cứ cuộc can thiệp nào từ trước của Việt Nam.

(Khảo cổ học, số 6 – 2013)

PHẦN II

VỀ VƯƠNG QUỐC CỔ CHAMPA

MẤY VẤN ĐỀ VỀ VƯƠNG QUỐC CỔ CHAMPA

Từ những phát hiện đầu tiên về vương quốc cổ Champa vào cuối thế kỉ XIX, các nhà sử học đã không ngừng góp phần làm cho những hiểu biết về lịch sử và văn hoá của vương quốc cổ này ngày càng phong phú. Tuy nhiên không phải các vấn đề đã được giải quyết ổn thoả hay chứng minh đầy đủ. Dưới đây là một số vấn đề đó.

I. CUỘC KHỞI NGHĨA CỦA KHU LIÊN

1. Trước hết, về *địa bàn* của cuộc khởi nghĩa, tức là vị trí của nước Lâm Ấp, thì lâu nay các nhà sử học phương Tây như G. Ma-xpê-rô (G. Maspero)[1], L. Ô-rút-xô (L. Aurousseau)[2]... vẫn coi là ở miền trung Trung Bộ nước ta, chủ yếu là ở vùng Quảng Nam – Đà Nẵng.

Các tài liệu thường không chỉ định rõ ràng, Thư tịch Trung Quốc cho biết: "Lâm Ấp vốn là huyện Tượng Lâm thuộc quận Nhật Nam cũ"[3] "ở phía nam Giao Châu"[4]. Những tài liệu muộn hơn nói tới một nước có tên gọi là Chiêm Thành. *Tân Đường thư* nói một cách cụ thể: "Hoàn Vương vốn là Lâm Ấp, còn gọi là Chiêm Bất Lao, cũng gọi là Chiêm Bà"... "chỗ vua ở gọi là Chiêm Thành"[5]. Các chính sử Việt Nam cũng nói tới sự tồn tại một vương quốc cổ ở phía nam gọi là Chiêm Thành.

Trên phần lãnh thổ này, nhiều bia và nhiều di tích kiến trúc độc đáo đã được phát hiện. Những bia đó lại gọi tên vương quốc là Champa hay Sin-ha-pu-ra,

---

[1] G. Ma-xpê-rô (G. Maspero). *Vương quốc Champa*, (tiếng Pháp) Pari và Bruy-xen-lơ, lần xuất bản thứ hai, 1928, tr.1.

[2] L. Ô-rút-xô (L. Aurousseau). *Vương quốc Champa*, (tiếng Pháp) *Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XIV, 1914, Thư mục số 9, tr.8.

[3] *Tân thư*, q.97 Lâm Ấp. Cũng thế: *Lương thư*, *Cựu Đường thư*...

[4] *Nam Tề thư*, q.58, *Liệt truyện* 39 - 8h.

[5] Q.222 hạn 1a.

xuất hiện muộn nhất vào đầu thế kỉ XII[1]. Trước cả lúc mà người Trung Quốc nói về những tên nước Hoàn Vương, Chiêm Bà.

Trên một vùng lãnh thổ, xưa kia lại có những tên gọi khác nhau thì những tên gọi này có ý nghĩa gì? Có phải là những nước khác nhau? Và phạm vi lãnh thổ của nó đến đâu? Ây-mô-ni-ê[2] đã đặt Champa trên đất Việt Nam, nơi ngày nay còn tồn tại những di tích "kiểu Ấn Độ". Và Ma-xpê-rô[3] thì cho rằng ở Trung Bộ Việt Nam trước đây chỉ tồn tại một vương quốc cổ, có tên gọi chính thức là Champa, tên một loài hoa (*Michella Champacca Linnae*: hoa đại?), gọi theo cách của người Ấn Độ, mà lúc đầu trung tâm của nó ở vùng Quảng Nam – Đà Nẵng ngày nay. Như thế, Lâm Ấp = Hoàn Vương = Chiêm Thành = Champa, và phải gọi là Champa mới đúng. Ý kiến này của Ma-xpê-rô nói chung được giới sử học chấp nhận đã mấy chục năm nay. Những tên gọi Lâm Ấp, Hoàn Vương, Chiêm Thành... có chăng được dùng để chỉ những thời kì lịch sử nhất định, mà trong đó như tên gọi Hoàn Vương chẳng hạn, đến nay người ta còn chưa rõ nguồn gốc.

Năm 1947, Xtai-nơ[4] đưa ra một ý kiến mới cho rằng có một nước Lâm Ấp theo thư tịch Trung Quốc, tồn tại trong những thế kỉ II-VII ở trên đất Quảng Trị – Thừa Thiên ngày nay và một nước Champa theo bi kí bắt đầu xuất hiện từ thế kỉ VII ở trên đất Quảng Nam – Đà Nẵng ngày nay[5]. Ý kiến đó được đưa ra dựa trên sự chứng minh rằng Lâm (Lâm Ấp) và Liên (Khu Liên) là tên tộc, còn Khu (trong Khu Liên và Khu Túc) gắn với tên tộc mà địa bàn của nó được xác định ở vùng Quảng Bình ngày nay rằng khoảng cách giữa Khu Túc (được coi là tiền đồn của Lâm Ấp và được ông xác định ở Ba Đồn, bắc sông Gianh ngày nay) với kinh đô Lâm Ấp bây giờ được chỉ định là 400 dặm, thì kinh đô phải ở khoảng giữa Huế và Quảng Trị, trên đất Văn Xá. Đương nhiên theo Xtai-nơ, Quảng Trị – Thừa Thiên cũng là đất huyện Tượng Lâm cũ.

Trong công trình của mình, Xtai-nơ đã đưa ra nhiều vấn đề mới, độc đáo. Những vấn đề đó tuy được chứng minh một cách tỉ mỉ và nghiêm túc song vẫn chỉ có thể coi là những giả thuyết cần được kiểm tra trong quá trình nghiên cứu. Mặt khác, Xtai-nơ đã tin một cách gò bó từng câu chữ trong các thư tịch Trung Quốc mà thực ra như mọi người đều biết là không đáng tin đến mức độ như thế, Xtai-nơ chỉ quan tâm tìm từ nguyên của một số tên riêng chứ chưa chú ý những tài liệu khác nhau. Riêng luận điểm có một nước Lâm Ấp và một nước Champa thôn tính nước Lâm Ấp ấy thì là điều không thể tin được.

---

[1] Mỹ Sơn III.

[2] E. Ây-mô-ni-ê (E. Aymonier). *Một chuyến công cán ở Đông Dương*, (tiếng Pháp) 1892, 1897.

[3] G. Ma-xpê-rô (G. Maspéro). *Đã dẫn*, tr.1 chú thích

[4, 5] R.A. Xtai-nơ (R.A. Stein). *Nước Lâm Ấp*. Tạp chí C.E.S, T.II, tr.1 – 3; 54 – 108, Bắc Kinh, 1947.

Lâm Ấp hầu như không để lại một di tích gì đáng kể trong thời gian tồn tại của nó, trong khi Champa (theo quan niệm về Champa của Xtai-nơ) có những di tích phong phú ngay từ cuối thế kỉ VI. Các tài liệu hoàn toàn không cho biết về bất cứ mối quan hệ nào, giữa "hai nước" với tư cách là những quốc gia riêng biệt. Ta còn biết chắc cương giới bắc của quận Nhật Nam là Hoành Sơn và huyện Tượng Lâm chỉ có thể là huyện cực nam của quận này. Vậy không lẽ nào một huyện Tượng Lâm (sau là Lâm Ấp) lại chiếm quá nửa đồng bằng trù phú (Thừa Thiên và phần lớn Quảng Trị ngày nay), còn cả 3 huyện kia chỉ chiếm phần nhỏ hơn (Quảng Bình và một phần Quảng Trị ngày nay)? Điều đó cũng lại mâu thuẫn với sự ghi chép của *Tấn thư* mà *Lương thư* và *Nam sử* cũng nói tới: "Lâm Ấp trước không có ruộng, tham đất Nhật Nam màu mỡ...". Có nhiều khả năng huyện Tượng Lâm cũ nằm ở vùng Quảng Nam – Đà Nẵng ngày nay. Khi nhân dân huyện này khởi nghĩa chống sự đô hộ của nhà Hán, lập ra một nước riêng, thì đặt tên gọi chính thức là Champa (có thể sau một thời gian), còn tài liệu Trung Quốc vẫn gọi là Lâm Ấp[1].

2. Về *thời gian* khởi nghĩa của dân Tượng Lâm, hai tài liệu vào loại cổ nhất là *Hậu Hán thư* (nửa sau thế kỉ V) và *Thuỷ Kinh chú* (thế kỉ VI) nói tới hai niên đại: năm 137 và "đời Sơ Bình".

Ma-xpê-rô trong cuốn "*vương quốc Champa*" đã viết cuộc khởi nghĩa nổ ra vào năm 192. Ông không biện luận gì mà có lẽ chỉ hoàn toàn tin như vậy. Một số tác giả khác, chẳng hạn như Xơ-đét[2] cũng mặc nhiên chấp nhận niên đại này. Thực ra, nêu một năm cụ thể như thế là một điều phỏng đoán thiếu cơ sở chắc chắn. "Cuộc loạn đời Sơ Bình" ở Trung Quốc diễn ra trong những năm 190 – 193, nhưng tài liệu không nói rõ khởi nghĩa nổ ra vào năm nào.

Đào Duy Anh[3] cho rằng năm khởi nghĩa phải là năm thứ 2 niên hiệu Vĩnh Hoà, tức là năm 137 như *Hậu Hán thư* đã chép, còn việc *Thuỷ Kinh chú* ghi "đời Sơ Bình" là chép lầm các chữ Vĩnh Hoà ghi trong Hậu Hán thư.

Kể ra khó mà nhận lầm 2 chữ Vĩnh Hoà ra Sơ Bình. Mặt khác, thiết tưởng nên chú ý những điều mà *Hậu Hán thư* đã chép[4]. Trước năm 190, *Hậu Hán thư* cho biết có ít nhất 5 cuộc khởi nghĩa của huyện Tượng Lâm và của quận Nhật Nam nói chung (vào các năm 100, 137, 144, 157 và 178). Cũng theo *Hậu Hán thư*, các cuộc khởi nghĩa đó đều không thành công. Điều đó chứng tỏ chế độ cai trị

---

[1] Việc đặt vị trí các huyện thời cổ đương nhiên chỉ là sự đoán định, phần lớn dựa trên những tài liệu gián tiếp. Thực tế vẫn còn có những vấn đề phức tạp cần tiếp tục nghiên cứu.

[2] Xem *Những quốc gia Ấn Độ hoá ở Đông Dương và In-đô-nê-xi-a*, (tiếng Pháp) Pari, 1948.

[3] Đào Duy Anh. *Lịch sử cổ đại Việt Nam*. Hà Nội, 1957, tr.74 – 88

[4] *Hậu Hán thư*, q.2, 116, Cương mục, Tiền biên, q.2, xem thêm Đào Duy Anh, đã dẫn.

của quan lại nhà Hán rất tàn bạo, nhân dân liên tiếp nổi dậy đấu tranh nhưng đã bị đàn áp dữ dội; tuy nhiên một cuộc khởi nghĩa để giành quyền tự chủ đã có điều kiện chín muồi.

Thời cơ để cho cuộc đấu tranh thắng lợi là đầu những năm 90 của thế kỉ II, khi vương triều Hán đã suy, trong nước Trung Quốc loạn lạc rối ren. Đó là điều mà *Thuỷ Kinh chú*[1] cho biết và các sách sau đó có lẽ đã chép theo.

Ta còn biết sau khi khởi nghĩa thành công, Khu Liên lên làm vua. Tiếp đó vì Khu Liên không có con trai nên cháu ngoại (là Phạm Hùng) lên thay. Sự việc này được *Thuỷ Kinh chú* chép, rồi *Tấn thư* cũng ghi trong "Lâm Ấp"[2] và trong sớ của Đào Hoàng, thái thú Giao Chỉ gửi về triều Tấn vào trước năm 280. Khoảng 90 năm (từ 190 đến 280) cho hai đời vua kể cũng đã là nhiều: nếu tính từ năm 137 thì e không hợp.

3. Về *nhân vật* lãnh đạo cuộc khởi nghĩa, vấn đề là ở chỗ Đào Duy Anh cho rằng có một người tên là Khu Liên thật nên mới nghĩ rằng không thể có hai Khu Liên xuất hiện hai lần cách nhau gần 60 năm, nên đã phủ nhận sự kiện "đời Sơ Bình" như đã nói ở trên.

Sự thực thì các tài liệu Trung Quốc chép về việc này có đôi chút khác nhau, như gọi người đứng đầu là Khu Liên (*Hậu Hán thư, Tuỳ thư*), hay họ Khu tên là Liên (*Thuỷ Kinh chú*), hoặc là Quỳ (*Thuỷ Kinh chú,* bản *Tự Trân*), là Khu Đạt (*Lương thư*), Khu Vương (*Nam sử*).

Xtai-nơ không bàn trực tiếp về niên đại nhưng lại quan tâm giải thích từng tên người được ghi trong thư tịch Trung Quốc, ông cho rằng từ Khu là một dạng âm cổ của Kha (mà một bộ phận được gọi là Cà-tu), hay Khùa (theo ông là âm Quảng Bình, ở thượng nguồn sông Gianh, nơi có thành Khu Túc). Vậy Khu là *tên tộc* (theo ông phù hợp với chi tiết "họ Khu tên Liên" ghi trong *Thuỷ Kinh chú*), còn Quỳ, Liên, Đạt... là tên bộ lạc[3] (phù hợp với chi tiết gọi chung "người man di" – "bọn Khu Liên", chép trong Hậu Hán thư.

Trước hết, nên khẳng định một điều là một phong trào có tính chất quần chúng nổi dậy liên tiếp và sau khi thắng lợi đã xây dựng được một quốc gia riêng,

---

[1] *Thuỷ Kinh chú*, q.14. Bản dịch của Phan Duy Tiếp.

[2] *Tấn thư*, q.97 – Lâm Ấp, Liệt truyện 67,9a và q.57 – Liệt truyện 27 – Đào Hoàng.

[3] R.A. Xtai-nơ: *Đã dẫn*, tr.209. Từ đó, Xtai-nơ cho rằng Lâm (Lin) trong Lâm Ấp không phải là "rừng" mà là sự chuyển hoá của Lin < Ltem < bliem; và theo Các-grin (Karlgren) thì có mối quan hệ âm tiết *bl* (iem) *gl* (iem) – với *kr – kl* "nên người ta có thể kết luận rằng Lâm trong Lâm Ấp là sự chuyển hoá tên *một tộc* được gọi từ thời xa xưa hơn, là *Krum*, gần với *Krom*, sau thành *Kouan l'ouen* và ngày nay là *Prum*", tr.225.

Cũng thế, *Kr – Kl* thường được biến âm sang tiếng Việt là *T'r, Tr*, chẳng hạn *Klam, Tram*, nên chắc rằng *Triêm*, sau là Chiêm (Chiêm và Trạm đồng âm *tchan*) trong Chiêm Thành cũng bắt nguồn từ Klom, Krom.

rồi tiếp tục phát triển nhanh chóng sau một vài thế kỉ, thì cư dân đó chắc chắn đã phải ở trong một trình độ kinh tế – xã hội nhất định, chín muồi cho sự thành lập và phát triển Nhà nước. Nhưng bất kể như thế nào, thư tịch Trung Quốc thường có thói quen miệt thị các tộc lân cận bằng các từ "man, di"... hay "bọn", như trong trường hợp đang nói đây, Xtai-nơ đã không hiểu điều đó. Khu có thể là tên tộc hay không, nhưng cách giải thích và trình bày đã hạ thấp ý nghĩa của phong trào đấu tranh chống Hán giành quyền tự chủ của dân Tượng Lâm.

Chắc rằng Khu không phải là tên họ vì một họ như thế ta không gặp lại trong lịch sử và trong bi kí Champa; cũng như Hỗn, Phạm trong những ghi chép về lịch sử Champa và Phù Nam của thư tịch Trung Quốc càng không phải là tên họ[1].

Người Chàm không có thói quen gọi tên gắn liền với họ cha. Qua bi kí Champa, chúng ta biết thêm ngay cả đối với người quyền quý cũng chỉ thấy gọi tên riêng, phổ biến là đơn âm[2]. Liên, Đạt, Quỳ cũng không thể là tên của những người khác nhau. Đáng chú ý là *Hậu Hán thư và Thuỷ Kinh chú* đã ghi hai sự kiện khác nhau về thời gian (năm 137 và năm 190 – 193), về kết quả (cuộc nổi dậy năm 137 không thành công, còn cuộc nổi dậy khoảng năm 190 – 193 đã thắng lợi), nhưng trong đó nhân vật chính lại trùng tên với nhau (Khu Liên). Ngoài ra các sách khác ra đời sau (bản *Tụ Trân, Lương thư*...) có lẽ đều đã theo *Thuỷ Kinh chú* mà ghi lại về cùng một sự kiện (cuộc nổi dậy cuối đời Hán) nhưng gọi tên nhân vật chính một cách khác. Tôi nghĩ rằng bản *Tụ Trân* đã viết lầm Liên ra Quỳ và *Lương thư* viết lầm ra Đạt, trong khi đó, *Tấn thư* (có trước Lương thư) và *Tuỳ thư*... vẫn viết là Liên.

---

[1] Lương thư chẳng hạn, chép về quốc gia cổ Phù Nam đã kể tên các vua đầu tiên là Hỗn Điển, Hỗn Bàn Hoảng, Hỗn Bàn Bàn... dường như tạo nên ấn tượng về một triều hộ Hỗn. Thực ra Hỗn Điển rất có thể là phiên âm của Kaundinya nên Hỗn chỉ là âm tiết đầu của một tên riêng đa âm.

Các vua ở giai đoạn sớm của Lâm Ấp và Phù Nam thường có chữ đầu là Phạm. Ma-xpê-rô cho Phạm "chỉ là sự chuyển âm *varman* mà người Trung Hoa đã coi là họ vì là âm cuối của một tên gọi của vua" (đã dẫn chú thích 2, tr.72).

Xơ-đét đã phản đối ý kiến này (G. Coedes: đã dẫn) nhưng lại cho rằng "tộc danh này dùng để chỉ yếu tố bản địa của hoàng gia Phạm ở Champa chẳng hạn đối lập với những yếu tố Ấn Độ và dường như được dẫn đưa lên cầm quyền" (chú thích 1, tr.71). Ý kiến này lại cũng không phù hợp thực tế: trường hợp Phạm Văn và con của Phạm Thiên Khởi là những ví dụ.

Thực ra, Phạm không chỉ có vua mà có cả quan. Trường hợp mà *Lương thư* đã cho biết như con của Phạm Thiên Khởi là Bật Xuê Bạt Ma (đầu thế kỉ 6), thì Phạm không phải là phiên âm của varman, mà cũng không phải là họ. "Bạt Ma" mới chắc chắn là phiên âm của varman như trường hợp vua Lưu – Đà Bạt Ma của Phù Nam được nói tới trong *Lương thư* cũng lại thấy ghi rõ trong bi ký là Rudravarman.

Vậy Phạm (đọc là *Fan*) có thể là dạng biến âm của *Pha (Phà) ~ Po (Phò)*, nghĩa là người tộc trưởng, người đứng đầu, trong ngôn ngữ cổ Đông Nam Á chăng?

[2] Ta được biết ít nhất một gia hệ gồm thái tử Thăng (làm vua hiệu là Harivarrman II năm 1080 – 1081), con là thái tử Vak (làm vua hiệu là Jaya Indravarman II, năm 1081) và em là hoàng thân Pâng (làm vua hiện là Paramabodhisatva, năm 1081 – 1084). Xem L. Phi-nô (L. Finot) *Ghi chú về những bản văn bia Đông Dương*, (tiếng Pháp), H.1916.

Chắc hẳn Khu Liên cũng không phải là tên tộc như ý kiến của Xtai-nơ. Từ việc nghiên cứu sự chuyển biến ngữ âm học lịch sử, Xtai-nơ đã đi đến một kết quả rất mâu thuẫn: trong khi xác định Lâm Ấp chỉ là một vùng đất cụ thể tương đối nhỏ, thì tên tộc theo Xtai-nơ lại thấy "trên toàn cõi Đông Dương, tức là nơi sinh sống của một tộc mà người Ả – rập gọi là Komr ~ Kamrun và người Trung Hoa gọi là Côn Lôn"[1]. Quan niệm của Xtai-nơ đã không được những bằng cứ khác về ngữ ngôn học và dân tộc học ủng hộ.

Có lẽ vào khoảng đầu Công lịch, người ta đã dùng âm Hán "*lâm*" để phiên âm từ "*rum*" như trong trường hợp *bộ lâm (pulin) = Bhrum*[2].

Vậy: *liên < lin (lâm) ~ rum*. Như thế rất có thể là:

Khu Liên = kurân ~ kurung = Vua[3].

Ta cũng có thể thấy một trường hợp tương tự về sau: Với cách phát âm khác ít nhiều của dân địa phương và với cách phiên âm rõ hơn, khi viết về nước cổ Phù Nam, *Tân Đường thư* soạn vào thế kỉ XI đã nói "Vua nước ấy thuộc họ Cổ Long"[4]: Điều này, nay cũng đã trở nên rất đơn giản: Cổ Long = Kurung = Vua.

Đó là lí do mà ta thấy Khu Liên (= Vua) xuất hiện ít nhất hai lần trong hai trường hợp cách xa nhau gần 60 năm và cũng là lí do mà ta thấy *Nam sử* (đầu thế kỉ VII) lại gọi là Khu Vương.

II. VỊ TRÍ THÀNH KHU TÚC

Vấn đề thành Khu Túc chỉ là một chi tiết, thành này có thể không lớn, nhưng việc định vị trí của nó có ý nghĩa quan trọng đối với sự hiểu biết về phạm vi lãnh thổ của Lâm Ấp. Có thể dựa theo *Thuỷ Kinh chú* mà tóm tắt đặc điểm của thành Khu Túc như sau:

– Là tiền đồn của Lâm Ấp.

– Nơi phòng giữ quan trọng ở phía bắc, chứa đựng hầu hết binh khí của Lâm Ấp, lại có 2.100 nhà ở.

– Cách kinh đô Lâm Ấp 400 dặm và là nơi trồng nhật biểu cao 8 thước thì bóng về phía nam đo được 8 tấc.

---

[1] R.A. Xtai-nơ : *Đã dẫn*, tr.231.

[2] Manhusrimulatantra Tai sho 1191. Xem Góp *vào lịch sử ma thuật của môn phái Đại Thừa*, (tiếng Pháp), Tạp san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XXIII, tr.301.

[3] Tôi cho rằng R.A. Xtai-nơ đã có thể đi tới kết quả này về mặt ngữ âm học lịch sử nhưng điều ông chú ý nhấn mạnh vẫn là tính chất tộc danh của Khu Liên.

[4] Q.222, ha. Xem P. Pen-li-ô (P. Pelliot): *Nước Phù Nam*, (tiếng Pháp), trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T.III

Đã có nhiều tác giả nghiên cứu vị trí Khu Túc, nay chỉ xin bàn về ý kiến hai nhà sử học gần đây nhất. Xtai-nơ trong tác phẩm "Nước Lâm Ấp" đã nói trên (xuất bản năm 1947) định Khu Túc ở địa điểm Ba Đồn, phía bắc sông Gianh ngày nay. Ngoài lí do có mối quan hệ giữa bộ lạc và nơi cư trú như đã nói thì, theo Xtai-nơ, Lâm Ấp là vùng Quảng Trị – Thừa Thiên và kinh đô cổ của nó ở đất Huế ngày nay, cách Khu Túc vừa vặn khoảng 400 dặm (160 – 200km). Như đã trình bày, việc đoán định phạm vi Tượng Lâm (và Lâm Ấp), cũng như việc định vị trí Khu Túc ở phía bắc sông Gianh của Xtai-nơ là không thể tin được.

Trong tác phẩm của mình, Đào Duy Anh đã dành một phần quan trọng cho vấn đề thành Khu Túc. Sau khi phê phán các ý kiến của Đặng Xuân Bảng, Ô-rút-xô và Xtai-nơ, Đào Duy Anh đã căn cứ vào sự mô tả địa thế trong *Thuỷ Kinh chú* để các định Khu Túc ở phía nam sông Gianh, nơi có di tích thành Lồi xưa. Về ý kiến này chúng tôi còn có những điểm nghi ngờ sau đây:

Thứ nhất, chính *Thuỷ Kinh chú* viết sông Thọ Linh chảy qua phía nam chứ không phải phía bắc Khu Túc. Có lẽ *Thuỷ Kinh chú* đã không chép lầm, vì không phải chỉ có một chỗ mà liền ba chỗ đều chép là chảy qua phía nam. Vậy nếu theo *Thuỷ Kinh chú* thì phải tìm Khu Túc ở một địa điểm giữa hai con sông một gọi là Lô Dung ở phía bắc và Thọ Linh ở phía nam, nhưng cả hai lại hợp lưu thành sông lớn.

Thứ hai, *Nam Tề thư* nói Khu Túc "ở vùng phía bắc" và nếu theo *Tuỳ thư* tả về cuộc hành quân của Lưu Phương thì có thể thấy rằng từ cương giới phía bắc, nơi có đóng quân phòng thủ, phải *qua một sông* (gọi là sông Đồ Lê), *đi một quãng* nữa (30 dặm = 15km), *qua một sông* thứ hai rồi mới đến Khu Túc[1]. Vậy từ cương giới đến Khu Túc còn có một khoảng cách nhất định.

Thứ ba, một thành chứa hầu hết binh khí, có dân ở, đôi khi có vua trực tiếp ra đốc chiến, thì tuy là tiền đồn hiểm yếu có lẽ cũng không thể ở *sát cương giới* được.

Thứ tư, nếu kinh đô ở địa điểm Trà Kiệu, thuộc Quảng Nam – Đà Nẵng (điểm này Đào Duy Anh cũng xác nhận) mà Khu Túc ở bắc Quảng Bình thì khoảng cách quá lớn, chứ không phải 400 dặm như đã nói trong *Thuỷ Kinh chú*. Nói cách khác, để giữ khoảng cách chừng 180km (400 dặm), nếu Khu Túc ở nam sông Gianh thì đô cũ (gọi tên là Điển Xung) phải ở Huế, còn nếu định Điển Xung ở Trà Kiệu thì Khu Túc phải ở khoảng Quảng Trị ngày nay.

Ngoài ra thành Khu Túc có để một nhật biểu cao 8 thước, có bóng về nam dài 8 tấc (chắc rằng đo vào ngày hạ chí 22/6 thì nhật biểu đó phải được trồng ở vĩ độ

[1] *Tuỳ thư*, q.53, liệt truyện 18, 10a.

$17^{0}44'$[1] tức ở khoảng phía nam Đồng Hới, nam sông Đại Giang. Tuy nhiên những sai lệch có thể có của thời gian và việc đo bóng cho phép định vị trí của Khu Túc ít nhiều xung quanh vĩ tuyến 17.

Từ đó, tôi nghĩ rằng phải tìm Khu Túc ở khoảng bắc Quảng Trị ngày nay. Đương nhiên, giả thuyết này còn cần được khảo sát kĩ về cả tài liệu và trên thực địa.

III. CHAMPA VÀ PAN-ĐU-RAN-GA

1. Nếu như không có hai nước Lâm Ấp và Champa thì lại rõ ràng là đã từng có hai quốc gia riêng biệt (của người Chàm), được gọi theo văn bia là Champa và Pan-đu-ran-ga.

Champa hình thành ở phía nam Hải Vân và sau đó mở rộng đến Hoành Sơn về phía bắc và Cù Mông về phía nam; còn Pan-đu-ran-ga hình thành đại để trên địa phận tỉnh Phú Khánh và một phần Thuận Hải ngày nay. Tình hình thành lập các tiểu quốc đầu tiên trên phần lãnh thổ này là như thế và khi phát triển nó đã thống nhất với nhau. Chính do đó mà Ma-xpê-rô cho rằng Champa là một quốc gia và tên đó dùng để gọi chung, bao trùm các tên khác, rằng Khu Liên cũng là S'ri Ma-ra nói trong bia Võ Cạnh tìm thấy ở Phú Khánh[2].

Điều này thực ra đã được Béc-ghe-nhơ gợi ý[3] và Phi-nô cũng cho rằng có khả năng như thế[4].

Sự thực thì không nên coi Champa và Pan-đu-ran-ga hoàn toàn là một. Trong lịch sử, sự phân biệt hai tiểu quốc này rất rõ. Trước hết, việc đồng nhất Khu Liên với S'ri Ma-ra của Ma-xpê-rô là không có căn cứ. Bia Võ Cạnh có vào khoảng cuối thế kỉ II đến III, do con cháu của S'ri Ma-ra dựng, được viết bằng chữ Phạn, tức là đã qua một thời gian chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, thì không thể đồng nhất S'ri Ma-ra với Khu Liên là người lãnh đạo mới giành được quyền tự chủ vào cuối thế kỉ II.

Tình trạng vừa biệt lập vừa thống nhất của hai tiểu quốc này khiến ta có thể tạm gọi tên là Bắc triều và Nam triều. Chính Nam triều lúc đầu cũng có thể gồm hai xứ: xứ bắc được gọi là Kau-tha-ra, tức Nha Trang và xứ nam-Pan-răn (tên Chàm cổ) hay Pan-đu-ran-ga (Sanskrit), nay gọi là Phan Rang. Hai xứ này sớm sáp nhập làm một, gọi chung là Pan-răn hay Pan-đu-ran-ga, đặt thủ phủ ở Vi-ra-pu-ra, trên đất Nha Trang ngày nay[5].

---

[1] Vì không tin lắm vào những con số mà Đào Duy Anh và những tác giả khác đã đưa ra, tôi đã nhờ tính lại và ở đây xin tỏ lời cảm ơn bạn Phạm Viết Trinh, trưởng bộ môn Thiên văn học của trường Đại học Sư phạm Hà Nội.

[2] G. Ma-xpê-rô (G. Maspéro): *Đã dẫn*, tr.52 (bản tin 1928).

[3] A-ben Béc-ghe-nhơ (Abe Bergaigne): *Vương quốc cổ Champa*, (tiếng Pháp) J.A. 1 – 1888.

[4] L. Phi-nô (L. Finot): *Vương quốc Champa*, (tiếng Pháp) trong *Tạp san Trường Viễn Đông bác cổ*, T.XXVIII. (Thư mục).

[5] Xem đã sửa: Vương quốc Champa, 2005

Thư tịch cổ Trung Hoa cho thấy có sự phân biệt rõ giữa Nam và Bắc triều, *Tân Đường thư* viết: "Chiêm Bà... phía tây cách Chân Lạp... phía nam đến châu Bôn Đà Lăng" (q.222, La), hay *Lĩnh ngoại đại đáp* viết: "Thuộc quốc của Chiêm Thành có nước... Tân Đà Lăng". Bôn Đà Lăng hay Tân Đà Lăng chính là Pan-răn. Cũng chính *Lĩnh ngoại đại đáp* đã cho biết Pan-đu-ran-ga đã có những quan hệ ngoại giao riêng biệt với nước ngoài vào các năm 961, 962 và 1086.

Bi kí cũng cho biết Pan-răn (Pan-đu-ran-ga) không phải là bộ phận tự nhiên của Champa. Có khi bia như muốn nhấn mạnh địa vị một quốc gia (*Nagara* = *nước*) của Pan-răn[1] có khi lại như thể hiện một quy chế tự trị của Nam triều[2]. Quả là ngay khi thống nhất, Pan-răn vốn được hưởng một quy chế riêng: đó là một xứ do thái tử kế vị (*Yuvaraja*) kiêm tư lệnh quân đội (*Senapati*) được vua cử trực tiếp cai quản và có ít nhiều quyền tự trị[3]. Nhưng không phải người dân ở đây luôn luôn quy thuận và dễ dàng chấp nhận chế độ cai quản đó... Ta biết ít nhất có một lần vào năm 1050, họ đã nổi dậy chống lại, khiến vua Champa phải dùng đến biện pháp đàn áp và dùng những lời thoá mạ nặng nề trong văn bia[4]. Chính vì lẽ đó nên khi đánh Champa vào cuối thế kỉ XII Gia-ya-a-vác-man VII (Jayavarman VII), vua Campuchia đã dùng thủ đoạn chia đôi vương quốc này, cử người của mình cai trị riêng Bắc triều và Nam triều.

Tóm lại, sự khác biệt giữa Nam triều và Bắc triều của người Chàm – giữa Champa và Pan-đu-ran-ga là một thực tế. Thực tế đó có nguồn gốc từ xa xưa, từ buổi ban đầu thành lập hai tiểu quốc riêng, trong những hoàn cảnh khác nhau.

Tuy nhiên, giữa Nam triều và Bắc triều không những không có sự đối lập thường xuyên mà còn có mối quan hệ đặc biệt với nhau.

Một số tác giả cho rằng lúc đầu không hề có một tộc riêng gọi là Tộc Chàm mà chỉ có một bộ phận tộc người Ma-lay-ô Pô-ly-nê-di cư trú trên vùng cao nguyên và đồng bằng Trung Bộ Việt Nam[5]. Nhóm ở đồng bằng dựa trên các điều kiện phát triển về kinh tế, xã hội và văn hoá, đã thành lập những vương quốc sơ kì của mình

---

[1] *Bia Po Nagar*, A-ru-dra-vac-man: "svasti... s'ripcaranabodhisatva... nagare campa... nagara panram... nagara campa... nagara panram...".

[2] *Po Nagar – Bloc Iatau Tablah* – Jaya, Ha-ri-vac-man: "Đức vua... đến Panđuranga... cư dân ở đây đã tôn ngài lên ngôi vì lợi ích và hạnh phúc của vương quốc Campa cũng như những thời xa xưa...".

[3] *Po Klong Garai*: đã trên cửa thứ hai, *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ IX*. Cũng xem Yamamoto Tatsuro.

[4] *Po Klong Garai*: "Nhưng những dân xứ Pan-răn này thì hư đốn, xấu xa và ngu dốt, đã luôn luôn nổi loạn chống lại các vị vua cai trị đất nước Champa. đời vua Paramesvaravarmadeva dharmaraja cũng gặp phải cảnh này. Bọn phiến loạn đã đưa một người trong xứ lên làm vua... (Chữ khắc trên vách đá cạnh đền). *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T.IX

[5] Xem G. Ma-xpê-rô: *Đã dẫn*, tr.7
L. Phi-nô: *Đã dẫn*

vào khoảng đầu công lịch. Sự thành lập các vương quốc này đã dần dần tạo nên những đặc điểm riêng trong cư dân của nó – của tộc Chăm – gọi theo tên vương quốc Champa. Sự giống nhau về ngôn ngữ giữa các nhóm Ma-lay-ô Pô-ly-nê-di ở lục địa (như Chăm, Ê-đê, Gia-rai..). và ở hai đảo, đã chứng tỏ điều đó. Quan niệm này mặc dù có những ý kiến khác như của Xtai-nơ chẳng hạn, đã ngày càng được các tài liệu dân tộc học khẳng định.

Như vậy giữa Nam và Bắc triều có quan hệ gần gũi với nhau trong sự đồng tộc Ma-lay-ô Pô-ly-nê-di. Hơn thế nữa, Champa và Pa-răn lại là hai bộ phận của cùng một liên minh bộ lạc – ta có thể coi như thế. Theo truyền thuyết, Pan-răn là đất của thị tộc Cau (hay bộ lạc cây Cau – *vayaun pinan*, tiếng Chàm cổ, hay *Kramka vamca*, theo sanskrit) còn Champa (từ Hải Vân đến Cù Mông) là đất của thị tộc Dừa (*Narikelu vansa*)[1].

Văn bia còn cho biết một trường hợp rất tiêu biểu: vua Ha-ri-vác-man (năm 1080 – 1081) có cha thuộc tộc Dừa và mẹ thuộc tộc Cau, cai trị cả vương quốc nhưng rất tự hào vì "sinh ra trong tộc Cau, dòng giống ưu việt của cả đất nước Cam-pa"[2].

Có lẽ từ một thời xa xưa, hai tộc đã thực hành hình thức kết hôn theo quy tắc của bộ lạc, nhưng về sau, khi đã hình thành Nhà nước và phát triển dân số, hình thức đó có lẽ chỉ còn được duy trì trong hoàng tộc với một mức độ nhất định. Như thế giữa hai bộ phận cư dân Bắc và Nam có quan hệ thân tộc truyền thống. Cho nên Champa và Pan-đu-ran-ga vừa là hai vừa là một. Có trường hợp Champa không thể hiện là gồm cả Pan-răn trong đó, chẳng hạn như bia Po Nagar đã nói trên, nhưng nói chung được hiểu bao gồm toàn bộ Bắc và Nam triều. Quan hệ đó có thể đã được phản ánh trong quá trình lịch sử vương quốc cổ Champa như dưới đây.

3. Những phát hiện khảo cổ học gần đây cho thấy nhóm cư dân ở suốt giải miền Trung nước ta đã đạt tới một trình độ phát triển kinh tế và văn hoá đáng kể trong những thế kỉ cuối trước Công lịch. Vào khoảng đầu Công lịch, những điều kiện khách quan về kinh tế và xã hội của sự hình thành Nhà nước đã bắt đầu xuất hiện. Bấy giờ nhà Hán còn đang cố duy trì ách đô hộ đến khoảng phía nam Hải Vân, nhưng các thương nhân Ấn Độ cũng bắt đầu đem ảnh hưởng của mình đến vùng Đông Nam Á.

Bộ phận cư dân ở phía nam Cù Mông (gốc tộc Cau) trong quá trình phát triển xã hội đã tiếp thu văn hoá Ấn Độ và lập nước của mình. Đứng đầu Nhà nước này là

---

[1] Xem E. Huy-be (E. douard Hu-bert): *Nghiên cứu Đông Dương* (tiếng Pháp) trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, t.V, tr.168

[2] Xem L. Phi-nô (L. Finot): *Ghi chú về một văn bia* (tiếng Pháp)

S'ri Ma-ra (khoảng đầu thế kỉ II) mà con cháu ông ta đã để lại tấm bia *Võ Cạnh* (được xác định thời gian khoảng cuối thế kỉ II đầu thế kỉ III. Tấm bia còn nói lên tiểu quốc này đã trải qua một giai đoạn phát triển văn hoá Phạn ngữ và tiếp thu đạo Bà La Môn.

Muộn hơn một chút, bộ phận cư dân ở phía bắc Cù Mông đã đấu tranh chống ách thống trị của Trung Quốc giành quyền tự chủ vào cuối thế kỉ II và cũng lập nên một nước mà người Trung Quốc gọi là nước Lâm Ấp. Ban đầu phần đất đai chủ yếu của Lâm Ấp có lẽ là ở phía nam Hải Vân. Phần phía bắc Hải Vân là những huyện còn lại thuộc quận Nhật Nam bấy giờ. Tiếp đó, nhân lúc nhà Hán suy, Lâm Ấp đã nhiều lần tổ chức đánh Nhật Nam và cả Cửu Chân, tấn công bọn quan lại cai trị của nhà Hán. Trong cuộc tấn công này họ đã liên kết với nhân dân các nơi đó (người Việt) vốn đã căm ghét chính quyền đô hộ đến cực độ[1], Thời Phạm Văn (năm 337 – 349), Lâm Ấp đã lấn được đất quận Nhật Nam, lập cương giới ở Hoành Sơn và có lẽ đã khởi công xây thành Khu Túc. Mấy thế kỉ sau, Lâm Ấp luôn luôn lo chống trả chính quyền đô hộ nhà Hán để giữ đất đai đã giành được của mình. Đó là mấy nét phác hoạ tình hình 4 thế kỉ đầu công lịch của Nam triều và Bắc triều.

Sau khi được tự chủ, chắc rằng quan hệ thân tộc giữa Nam và Bắc triều được nối lại và có lẽ nhờ thông qua Nam triều mà ảnh hưởng của Ấn Độ đã nhanh chóng đi vào Bắc triều. Ngay từ đầu thế kỉ IV, Phạm Văn viết thư cho Hoàng đế Trung Hoa "thư đều viết chữ hồ"[2], họ "thờ đạo Ni-càn"[3], "gọi sư quân là Bà La Môn"[3]...

Như vậy có sự xích lại gần nhau và đến khoảng thế kỉ IV, có thể có sự thống nhất nào đó. Bắc triều có đất đai rộng và trù phú hơn, có số dân đông hơn nên có tác dụng thu hút phần phía nam. Từ đây đến giữa thế kỉ VIII, vua là vua của Bắc triều. Kinh đô bắt đầu được xây dựng, mang tên "Thành phố Sư Tử" (*Sin-ha-pu-ra*) ở địa điểm Trà Kiệu (Quảng Nam – Đà Nẵng) ngày nay. Gần đó, một trung tâm tôn giáo cũng được tạo lập trên địa điểm Mỹ Sơn[4].

Dựa vào bi kí, ta có thể biết ít nhiều về điều đó. Ở Mỹ Sơn, bên cạnh di tích đền tháp, người ta đã tìm thấy một số bia là những sử liệu quý[5]. *Mỹ Sơn 1* nói về việc vua Ba-đra-vac-man (*Bhadravarman*) lập đền và cúng ruộng. Người ta cũng tìm thấy một tấm bia khác của vị vua này ở chợ Dinh[6] có niên đại khoảng

---

[1] (Năm 144) "hơn nghìn người man di quận Nhật Nam lại đánh đốt huyện ấp, rồi phiến động cả dân Cửu Châu, liên kết với họ (tức là quận Lâm Ấp – L.N). " (*Hậu Hán thư*), (Năm 347, Lâm Ấp) "nhân mối oán giận của dân bèn cất quân đánh Nhật Nam, giết (thái thú Hạ Hầu) Lãm, lấy thây tế trời" (*Lương thư*), q.54, 3a).

[2] *Tấn thư*, q.97, 10a, Chữ "*hồ*" dùng để chỉ chữ Phạn (*sanskrit*).

[3] *Nam Tề thư*, q.58, 9a và 10a. Đạo Ni Càn là đạo Ấn Độ.

[4] Đã sửa, xin xem "Trà Kiệu...", Khảo cổ học, số 6/2006.

[5] L. Phi-nô (L. Finol): *Ghi chú văn bia Đông Dương*, Hà Nội, 1946 – *Những văn bia ở Mỹ Sơn*. I – XXVI, tr.109 – 189.

[6] Thuộc làng Nhạn Tháp, nay là phương I thị xã Tuy Hoà (Phú Yên).

năm 400[1]. Bia Mỹ Sơn II còn cho biết một điều lí thú: vì một lẽ gì đó, đền thờ của vua Ba-đra-vac-man bị cháy, vua Sambhu – Bhavavarman (Sambhubhavavarman, 595 – 629) đã cho xây dựng lại và đặt tên chung cả hai người cho ngôi đền mới, thờ Siva, gọi là *Srisambhubhadresvara*[2].

Như vậy khoảng đầu thế kỉ VII, ta biết chắc có vua Ba-đra-vac-man là người đã tiến hành những công trình xây dựng, những hoạt động tôn giáo và bia của ông được tìm thấy không những ở kinh đô mà còn ở rất xa trên đất Nam triều. Sự tồn tại của vua này với tư cách người tiền bối được xác nhận vào cuối thế kỉ IV, trong bia Mỹ Sơn II của Sam-bu-vac-man và bia Mỹ Sơn III nói tới một phổ hệ trong đó Sam-bu-vac-man và kết thúc bằng Vi-cran-ta-vac-man (đầu thế kỉ VIII) "làm vua của Champa". Những di tích kiến trúc và bia Mỹ Sơn, đặc biệt là dòng chữ chợ Dinh[3] còn nói lên sự phát triển của văn học sans – krit, ảnh hưởng của kiến trúc Ấn Độ và việc tiếp tục tôn thờ các thần Bà La Môn ở khắp vương quốc này[4].

Từ giữa thế kỉ VIII đến giữa thế kỉ IX, có sự thay đổi quan trọng: vương quyền chuyển về Nam triều. Hầu như, người ta chỉ tìm thấy bia ở phần phía nam của vương quốc cổ này thuộc thời gian đó và những bia lại chỉ nói về các vua Nam triều. Đặc biệt, bia Po Nagar ở Nha Trang[5] cho ta một phổ hệ của cái gọi là "vương triều Pan-đu-ran-ga". Điều đáng chú ý ở bia này là các vua đương quyền – như In-đra-vac-man I chẳng hạn đã nhắc tới người tiền bối của mình là Pra-thi-vin-đra-vac-man, người sáng lập triều Pan-đu-ran-ga (II), đồng thời nhấn mạnh rằng mình không phải chỉ là vua Phan-đu-ran-ga, mà "trị vì trên toàn đất nước Champa". Do đâu có sự thay đổi này, hiện nay ta chưa rõ. Có thể do sự lớn mạnh hơn của Nam triều và sự đấu tranh của Nam triều để giành ưu thế chăng?

---

[1] B.Ch. Cha-bra (B.Ch. Chhabra): Sự bành trướng của văn hoá Ấn – Ari-ăng trong thời đại Pallava, qua chứng cứ bia kí. Báo và Báo cáo. A.S.B., T. I, 1935, Bia chợ Dinh (dịch):

"Kính lạy thần thánh

Nhờ ơn huệ của Bhadresvarasvamin sùng kính

Theo mong muốn của người, Agri, ta gieo rắc mưa móc

Lâu bền như Mặt trời, Mặt trăng, các con và cháu của Đharmamaharaja Sribh Bhadravarman kiệt xuất sẽ bảo hộ (trái đất)

Nhờ ơn huệ của thần (Đất)

Họ sẽ thắng lợi trong sự nghiệp của mình".

[2] Nếu Bhadravarman là Phạm Tu Đạt nói trong *Lương thư* thì ngôi đền của ông phải chăng bị Đàn Hoà Chi đốt phá năm 446, và người xây dựng lại – Sambhuvarman – là Phạn Chí nói trong Tuỳ thư?

[3] Gọi là chợ Dinh II, chỉ có 3 từ "*Sivo dadandavasosovandyate*" ("Nô lệ của Siva được vinh hạnh"); ở đây, vua tự nhận là nô lệ của thần. Xem Ch. Chhabra, đã dẫn.

[4] Cũng có tìm thấy một đầu tượng Lokesvara, "dấu vết duy nhất của Phật giáo", khi đào ở Trà Kiệu (Xem Clây J.Y. Claeys). *Khai quật Trà Kiệu* (tiếng Pháp), *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*. T. XXVIII. Có thể cuối giai đoạn này (thế kỉ VII – VIII, đạo Phật bắt đầu có ảnh hưởng, để cuối thế kỉ IX đã khá phổ biến. Tuy nhiên, ở các thế kỉ V – VII và chắc là từ trước nữa, việc tôn thờ các thần Bà La Môn rõ ràng đã có ưu thế tuyệt đối ở cả Bắc và Nam triều.

[5] Bát và Béc-ghen (Barth – Bergaigne). *Pô Na-ga ở Nha Trang*. I.S.C.C. No. XXVI.

Giữa thế kỉ IX, ưu thế trở lại Bắc triều; bắt đầu một giai đoạn mới mà các nhà sử học thường gọi là "vương triều In-đra-pu-ra" theo tên kinh đô mới. Địa điểm mới nhưng không cách xa kinh đô cũ (ở Trà Kiệu) là mấy, nay là làng Đồng Dương (cũng thuộc Quảng Nam – Đà Nẵng), nơi người ta đã tìm thấy khá nhiều di tích kiến trúc và bia. Sự thay đổi này có thể bắt nguồn từ một giai đoạn phát triển mới của Bắc triều, từ nhu cầu xây dựng một khu mới vì khu cũ có thể đã bị tàn phá qua nhiều thời gian, nhất là trong cuộc tấn công xâm lược của quân Trung Quốc do tướng nhà Tuỳ là Lưu Phương chỉ huy vào năm 605. Ngoài ra, một địa điểm mới với kinh đô, có lẽ cũng thích hợp hơn với những công trình xây dựng mới thờ Phật.

Nét nổi bật của vương triều Đồng Dương mà ta thấy được qua bi kí là sự sùng kính các thần Ấn Độ giáo vẫn còn rất đậm đà: "(Đức vua đó) là con của In-đra, của Bra-ma, của Vi-snu..."[1], bà hoàng hậu Ha-ra-đê-vi "luôn sẵn sàng kính lạy dưới chân Siva"[2] và nhất là kinh đô được mang tên thần đứng đầu của các thần là In-đra ("Thành phố được chiếu đầy hào quang đó là thành phố In-đra-pu-ra")[3]. Nhưng đồng thời giáo lí của nhà Phật cũng đã có ảnh hưởng sâu sắc. Bi kí đã nói tới nỗi đau khổ của con người, tới sự *luân hồi*, tới cõi *niết bàn* tuyệt diệu, tới "Đấng tối cao – *Lô-ke-xva-ra* là người kế tục đức Phật", tới *sangha* là công xã các tăng ni[4] và bức tượng Phật bằng đồng nổi tiếng đã tìm thấy ở Đồng Dương. Tôn giáo ở đây, không phải là những học thuyết hay lực lượng xã hội mà chỉ là những quan niệm sống, những phong cách văn hoá.

Điều đặc biệt lí thú là tác giả bia Đồng Dương I-vua In-đra-vac-man II – đã nêu lên gia hệ của mình, nhưng gia hệ đó dường như không xuất hiện đột nhiên mà là sự nối tiếp Ba-đra-vac-man với lòng sùng kính "quỳ lạy dưới chân Sri Ba-đre-xva-ra, "mong lời cầu xin của thế giới này bay đến Sam-bu-ba-đre-xva-ra, đồng thời cũng không đoạn tuyệt với Pra-thi-vin-đra-vac-man giống như In-đra trong các vị thần trên trái đất".

Vậy thì In-đra-pu-ra là một triều vua mới, tự coi mình là người kế tục cả Sin-ha-pu-ra (bắc) và Pan-đu-ran-ga (nam) trước đó, "mà làm vua nước Champa".

Khoảng năm 1000, kinh đô Champa được chuyển đến địa điểm mới ở gần giữa hai thủ phủ của Bắc và Nam triều, nay là Quy Nhơn (Nghĩa Bình) và được đặt một tên gọi đầy tự tin: Thắng Lợi! (*Vi-gi-aya*)!

Các học giả phương Tây đã giải thích một cách phiến diện sự việc này. Thực ra các vua Champa từ cuối thế kỉ X đã cân tính đến vị trí đứng giữa hai vương quốc: vương quốc Campuchia đã trải qua hơn thế kỉ thống nhất và phát triển và

---

[1] Đồng Dương I, B – 7, Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. IV.

[2, 3] Đồng Dương II, A – 3 và 9, *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. IV.

[4] Đồng Dương I, B và C, *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. IV.

vương quốc phong kiến Việt Nam vừa xác lập. Mặt khác (và có lẽ đây là điều chủ yếu), việc dời đô về một vị trí trung độ phản ánh nhu cầu và khả năng xây dựng một vương quyền chung, khắc phục tình trạng phân liệt trước đó.

Trải qua một quá trình đấu tranh – có thể nói là giằng co – việc định đô ở Vi-gia-ya đương nhiên đã khẳng định một xu hướng, đánh dấu một sự tiến bộ. Cho nên về sau mặc dù tình hình diễn biến như thế nào xu hướng phân liệt cũng không sao thắng thế được nữa. Tất nhiên xu hướng này cũng không phải ngay tức khắc chấm dứt hẳn. Thế kỉ XI – XII, ta còn thấy Nam triều vẫn muốn tách ra hùng cứ. Sự kiện năm 1050 ghi trong bia Po Klong Garai đã nói trên là một ví dụ. Cuối thế kỉ XII việc chính quyền phong kiến Campuchia xâm chiếm, chia cắt và thống trị trong 2 năm (1190 – 1192) lại giáng một đòn nặng nề nữa vào vương quyền thống nhất Champa.

Sự thống nhất thiếu ổn định ngay từ đầu lại không được củng cố trong điều kiện lịch sử thế giới đang đầy biến động, trong khi các chính quyền phong kiến ở xung quanh đang lớn mạnh nhanh chóng đã khiến cho Champa bấy giờ không có thể phát triển hơn, không vượt lên nổi. Tình trạng hạn chế về lãnh thổ và số dân, quá trình giao lưu văn hoá với người Việt, mối quan hệ xã hội với tộc Việt và các tộc ở cao nguyên đã góp phần làm cho cư dân Champa hấp thụ văn hoá và chan hoà vào xã hội người Việt tương đối nhanh chóng.

IV. TẤM BIA VÕ CẠNH

Từ cuối thế kỉ trước, người ta tìm được một tấm bia khắc trên đá gra-nít, cao 2,50m ở Võ Cạnh (thôn Võ Cạnh, xã Vĩnh Trung, thành phố Nha Trang)[1] và lần đầu tiên được Béc-ghe-nhơ công bố năm 1893[2].

Nó đã được nhiều người nghiên cứu và định thời gian vào khoảng cuối thế kỉ II, đầu thế kỉ III, thuộc vào loại cổ nhất Việt Nam và cả ở Đông Nam Á[3]. Nó cũng được nhiều tác giả xác định thể loại thơ chữ Phạn và phân tích về từ ngữ cũng như về nội dung[4].

---

[1] Tác giả vô cùng cảm ơn anh Nguyễn Chính, Trưởng ty Văn hoá và Thông tin Phú Khánh đã giúp cho việc xác định nhiều địa danh và sự kiện trong tỉnh.

[2] E. Béc-ghe-nhơ (A Bel Bergaigne). *Những chữ Phạn khắc ở Champa và ở Cam-pu-chia* (tiếng Pháp), Pari, 1893.

[3] R.C. Ma-Gium-da (R.C. MaJumdar). *Văn tự cổ khắc ở Champa* (tiếng Pháp), *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XXX II.

K.A. Ni-ka-lan-ta Xa-sơ-tơ-ri (K.A. Nikalanta Sastri) Xơ-dét (Coedes). *Nguồn gốc chữ cái Cam-pu-chia* (tiếng Pháp), *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XXXV.

Niên đại của tấm bia khắc chữ Phạn ở Võ Cạnh (tiếng Pháp)

[4] Chandra Sircar. The date of the early inscription of Champa...

Điều đáng chú ý ở đây là năm 1927, Phi-nô đưa ra một ý kiến mới cho rằng nơi tìm thấy bia Võ Cạnh là một nước chư hầu của Phù Nam[1]. Thực ra Phi-nô cũng không chứng minh và khẳng định gì nhiều. Ông viết "không có gì ngăn cản rằng nó (bia Võ Cạnh) thuộc về một tiểu quốc, tiểu quốc này hoặc là độc lập, hoặc phụ thuộc Phù Nam rồi sau đó bị thu hút vào Champa... Cả hai giả thuyết đều có giá trị ngang nhau"[2].

Năm 1944, Xơ-dét còn viết một cách thận trọng "nếu điều xác định đó (của Phi-nô) là đúng[3], nhưng trong ý nghĩ thì đã có thể tin thật nên cuối cùng đã góp phần công sức vào việc này bằng cách đồng nhất Sri Ma-ra = Sư Man). Ông viết: "Bi kí xác nhận rằng tiếng Chàm được dùng ở các tỉnh miền nam vào thế kỉ VIII, nhưng lúc đầu nó là một bộ phận của Phù Nam, bằng cứ là ở địa phận Nha Trang có một tấm bia thuộc thế kỉ III nói về một ông vua Phù Nam, con cháu của Sri Ma-ra (tức là của Phạm Sư Man) có lẽ không phải ai khác là Phan Chan (Phạm Chiên)"[4].

Đến năm 1949, Đuy-pông lại còn tiến xa hơn nữa, cho rằng Pan-đu-ran-ga không những phụ thuộc Phù Nam mà cả Chân Lạp nên sau khi tách ra vẫn còn giữ ít nhiều "một truyền thống văn hoá chung"[5]. Thế là Đuy-pông đã kéo dài mối quan hệ phụ thuộc trực tiếp hay gián tiếp của Pan-đu-ran-ga vào Phù Nam và vào cả Chân Lạp (quốc gia thôn tính và kế tiếp Phù Nam) cho đến thế kỉ VIII, những căn cứ chủ yếu của ông là:

– Cách đặt miếu hiệu của vua được áp dụng ở Chân Lạp vào thế kỉ VII thì cũng thấy ở Pan-đu-ran-ga sau đó. Trong khi chưa có ở các vương triều Chàm đầu tiên (tr.21).

– Vua Pan-đu-ran-ga tự coi mình thuộc dòng dõi tộc Mặt trăng, như vậy là có mối liên hệ gia tộc với Chân Lạp trong khi đó không thấy có liên hệ với Bắc triều (tr.21 – 22).

– Một số công trình của Pan-đu-ran-ga và Chân Lạp có phong cách kiến trúc giống nhau (tr.23)...

Từ đó đến nay, rất nhiều tác giả ngoài nước và trong nước thừa nhận một cách mặc nhiên rằng nơi tìm thấy bia Võ Cạnh là thuộc lãnh thổ quốc gia cổ Phù Nam (mà Phù Nam là gì thì cũng còn là một vấn đề cần tiếp tục nghiên cứu).

---

[1] A. Ber-gai-gne, L. Fi-not, Ch. Chha-bra, R.C. Ma-jum-dar...: đã dẫn

[2] L. Fi-not: Thời báo châu Á 1927, p.186 và *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XXVIII (thư mục).

[3] Tạp san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XXVIII, p.286.

[4] Xơ-đét. *Lịch sử cổ đại của các quốc gia Ấn Độ hoá ở Viễn Đông* (tiếng Pháp).

[5] Xơ-đét. *Những quốc gia Ấn Độ hoá*... đã dẫn tr.78.

Thực ra bản thân bia Võ Cạnh không nói lên điều gì về quan hệ lãnh thổ – chính trị này cả[1]. Làm sao có thể nói được bia Võ Cạnh là của Phù Nam khi mà ở chính Ba Phnom – trung tâm của quốc gia cổ này – người ta chỉ thấy một số di tích nghèo nàn sau Võ Cạnh ít nhất 2 thế kỉ, và trên tất cả những đất đai khác được coi là của Phù Nam, người ta chưa hề tìm thấy một tấm bia nào?

Sự đoán định của Xơ – đét đã dựa trên giả thuyết không vững chắc của Phi-nô mà lại cũng không phù hợp với gia hệ của triều vua Phù Nam[2].

Lập luận của Đuy – pông thì càng không tránh khỏi tình trạng gượng ép. Kiểu kiến trúc giống nhau của một số công trình nào đó cũng như cách đặt miếu hiệu của vua không đủ để chứng minh cho luận điểm của ông. Những nét giống nhau về văn hoá giữa tộc này và tộc khác trên thế giới không phải là một điều hiếm có và không nhất thiết là hệ quả của sự phụ thuộc. Mặt khác, người ta thường nghĩ tới một bình diện rộng hơn: nghệ thuật kiến trúc ở một số nước Đông Nam Á có những nét giống nhau do cùng chịu ảnh hưởng của kiến trúc Ấn Độ.

Mối liên hệ gia tộc lại là một vấn đề khác, lí thú và phức tạp. Như mọi người đều biết, sự tích Hỗn Điền và Liễu Diệp mà Tấn thư, Nam Tề thư... đã viết khi nói về buổi đầu của nước Phù Nam, thường được đồng nhất với các nhân vật Kôn-đi-ny-a

---

[1] Dựa vào bản phiên âm của L. Finot (ghi chú về một văn bia) và sự sửa chữa bổ sung (không thể đầy đủ vì bị sứt sát nhiều) của Ch. Chhabra, ta có thể có nội dung như sau: (6) Prajànànkaruna..., (7)... prathamavijaya..., (8)... Purnnamasyam àjnapitam sadasi rajavarena – (9) – ràjagana – vàgamr tam pibantu.

Sri Marara jakulava [vams'avibhusane] na Sri Maralo [kanrpateh] kulanandanena ajnapitam svajana – sa (11) maddhye vakyam prajahitakaram karinorvvarena o lokasyasya gatàgati [m? i? e?] vi (12) na ainhasanaddhyasinena putre bhratari nàntyake – (13) yatkìncidrijatan suvarnnamapi va sasthàvaranjangamam (14) kosthàgàraka – nam priyahitesarvvam visratam mayà o Tadavam mayànujnàtam bhavisyairapi ràjabhiranumantavyam ca me bhrtyasya virasya...

Lòng trắc ẩn đối với sinh linh... thắng lợi đầu tiên... được hoàn thành trong công việc này.

Vua kiệt xuất của các vua đã tuyên bố trước triều đình: Các thần tử hãy hấp thụ lời nói thiêng liêng của các vua!

Người... thuộc dòng vua Sri Mara, người là niềm vinh dự của dòng vua Sri Mara đã tuyên bố trước các thần tử lời tốt đẹp này cho các sinh linh: là bậc ưu tú của cả karin, ngự trên ngôi báu người cũng thấy được sự phù du của thế gian này... Khi con và em trẫm chứ không được một ai khác, đã vừa lòng với ước vọng về của cải thuộc về mình, thì trẫm ban phát tất cả cho mọi người, bạc và vàng, động sản và bất động sản, kho tàng và nhà cửa... Đó là lệnh của trẫm. Các vua sau này cũng hãy làm theo đó. Cũng cần biết đối với cả kẻ bề tôi của trẫm là Vira...

1. Phạm Sư Man là vua vào cuối thế kỉ II đầu thế kỉ III, bị cháu gọi bằng cậu là Phạm Chiên thoán ngôi. Chiên làm vua chừng 20 năm (khoảng từ 225 – 245) thì con Sư Man là Phạm Trường giết và cướp lại ngôi, nhưng chỉ được một thời gian rất ngắn lại bị tướng Phạm Tầm lật đổ.

Tác giả bia Võ Cạnh không thể là Phạm Trường, vì một người như Trường, chỉ ở ngôi một vài tháng, mới 20 tuổi, không có con và em mà lại có một bia khá đồ sộ ở một nơi rất xa xôi, lại viết "con và em trẫm", "sự phù du của thế gian" và tự nhận xét là "vua kiệt xuất của các vua". Lời lẽ không hợp với hoàn cảnh và tuổi tác. Bia Võ Cạnh cũng không thể là của Phạm Chiên hay Phạm Tầm vì những người này không thể tự nhận là "niềm vinh dự của dòng vua Sri Mara" (nếu là Phạm Sư Man) và những kẻ tiếm quyền đầy tham vọng chắc cũng khó lòng mà có được cảm nghĩ về "lòng trắc ẩn" và "sự phù du".

[2] P. Đuy-pông (P. Dupont): *Chân Lạp và Pa-đu-ran-ga*. B.S.E.I., T. XXIV, No I, Sài Gòn 1949, tr.25.

và Sô-ma trong bi kí (Sô-ma còn có nghĩa là Mặt trăng)[1]. Cho đến nay ta biết ít nhất có 3 tấm bia tìm thấy ở 3 nơi mà vua đương thời ở đó đều tự nhận mình là dòng dõi Mặt trăng hay cả Sô-ma và Kôn-đi-ny-a. Đó là bia *Đồng Tháp Mười* (hay còn gọi là Pràsàt Pràm Lovên, theo tên đền, hoặc Gu-na-vác-man, theo tên tác giả)[2], lần này được coi là đất Phù Nam cũ, bia *Po Nagar* ở Nha Trang mà vua In-dra-vac-man I nhận là "*sasiràjavamsásambhuta*" – "sinh ra trong hoàng tộc Mặt trăng", và bia Mỹ Sơn III, như đã nói ở trên, Đuy-pông không hề nói tới Mỹ Sơn III, nhưng chính bia này mới nói rõ ràng và đầy đủ hơn cả về nguồn gốc của tộc này và mối quan hệ giữa dòng vua Bắc Champa với Sô-ma. Như vậy, đâu phải chỉ có Pan-đu-ran-ga?

Dường như mô-típ Mặt trăng là một mô-típ đặc trưng của nhóm Ma-lay-ô Pô-ly-nê-di ven biển, cả ở Bắc Champa, Pan-đu-ran-ga và một bộ phận Phù Nam. Rất có thể ngoài Bắc Champa và Pan-đu-ran-ga còn có một bộ phận thuộc nhóm Ma-lay-ô Pô-ly-nê-di mà ta có thể gọi là bộ phận Chàm thứ ba. Bộ phận này đã sống ở đồng bằng Nam Bộ nước ta ngày nay, mà dấu vết mộ táng tìm thấy ở Rạch Giá, Xuân Lộc có những đặc trưng gần gũi với vùng đảo In-đô-nê-xi-a, dấu vết nhà ở giống kiến trúc Chàm nhưng lại khác hẳn Ăng-co[3], và "ma chay cưới xin đại hệ giống tục lệ Lâm Ấp"[4], phát triển một hệ thống kênh rạch để phục vụ thuỷ lợi và giao thông. Có lẽ họ chính là chủ nhân của nền văn hoá ven biển-văn hoá Óc Eo và là một bộ phận của tộc Mặt trăng, khác với người Khơ-me là người đại diện ở thời cổ cho những yếu tố văn hoá đồi núi (*Phnom*), săn bắn (*vyadha*), xây đá, làm hồ chứa nước (*trapang*) và tự nhận là dòng dõi Mặt trời, con cháu của Kam-bu và Me-ra[5].

Bộ phận Chàm I và II (Bắc và Nam triều) đã có những quan hệ với nhau tương đối mật thiết trong lịch sử, như đã trình bày ở phần trên, chứ không phải không có quan hệ như ý kiến của Đuy-pông. Còn bộ phận Chàm III có lẽ do địa bàn cư trú, đã kết hợp tham gia việc tạo lập nước Phù Nam, cùng với bộ phận tộc Khơ-me sống quanh vùng Ba Phnom (gần thị xã Prây Veng ngày nay) và về sau có thể đã bị thu hút vào tộc Khơ-me đang trên đường phát triển vào khoảng thế kỉ VI-VII. Tuy nhiên bộ phận này ít nhiều vẫn có những liên hệ với Champa và Pan-đu-ran-ga mà ta đã biết qua bi kí và những tài liệu khác.

Vậy thì không nên nghĩ Pan-đu-ran-ga phụ thuộc Phù Nam. Có thể nó đã có quan hệ với Phù Nam và chủ yếu là với Champa ở gần hơn, lúc đầu với tư cách

---

[1] Hiểu đúng, xin xem *Vương quốc Phù Nam*, 2005.

[2] G. Cơ-dét (G. Coedes). *Nghiên cứu Cam-pu-chia* (tiếng Pháp), XXV.

[3] L. Man-lơ-rê (L. Malleret). *Thành phố bị chôn vùi ở Óc Eo*... Pháp Á (tiếng Pháp) số 66 – 67, tr.631

[4] Tấn thư: trích theo P. Pen-li-ô. *Nước Phù Nam* (tiếng Pháp), *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, tập II.

[5] Lương Ninh. *Lịch sử thế giới trung đại*, q.II – Giáo dục 1978, tr.219

tiểu quốc độc lập nhưng có quan hệ bà con và về sau thì trở thành một bộ phận của Champa.

Điều cuối cùng xung quanh tấm bia Võ Cạnh là từ nội dung của nó Phi-nô phỏng đoán về sự thịnh hành của đạo Phật và sự phổ biến của giáo lí nhà Phật. Đương nhiên bia không trực tiếp nói gì về tôn giáo này, nhưng ông cho rằng cảm nghĩ về sự phù du (*gatagati*) của thế gian, về lòng từ bi (*pra-jnam karuna*) và đức hỉ xả... là "thuộc về một quan niệm Phật giáo quá rõ ràng".

Thực ra quan niệm đó cũng chưa đủ rõ đến mức có thể khẳng định là thuần tuý Phật giáo. Có những điểm nào đó của giáo lí Bà La Môn mà Phật giáo cũng kế thừa. Trong khi đó, một câu viết trong bia "trẫm ban phát tất cả cho mọi người, bạc và vàng, động sản và bất động sản, kho tàng và nhà cửa..." có cái gì vừa thật vừa không thật-một kiểu công thức (!) lại rất giống công thức *Visvajit Attratra* trong hiến lễ *Sarvamedha*[1] một kiểu hiến tế Bà La Môn chính thống. Tôi nghĩ rằng có nhiều khả năng bia Võ Cạnh là bia phản ánh tín ngưỡng Bà La Môn giáo. Như vậy, việc tôn thờ thần Bà La Môn đã có từ đầu Công lịch, tiếp tục phát triển ở trong thế kỉ IV mà ta đã biết qua bia chợ Dinh II và rất phổ biến ở toàn bộ Champa cho đến thế kỉ VI – VII, trước khi có một làn sóng thâm nhập của đạo Phật đại thừa. Một sự liên tục như thế, hợp lí hơn chăng?

(Khảo cổ học, số 3 – 1980)

[1] Xem B.Ch. Cha-bra: *Đã dẫn*, tr.47

DÂN TỘC CHĂM – VĂN BIA

Văn bia Chăm là những văn bản được sáng tác trực tiếp còn lại cho đến nay.

Văn bia hiện nay đã biết, được ghi từ thế kỉ IV đến thế kỉ XV và bằng cả hai thứ ngôn ngữ và văn tự: Chăm cổ và Phạn (Sanskrit). Bia Võ Cạnh viết chữ Phạn, có thuộc Chăm hay không là một vấn đề khác, nhưng niên đại của nó có xu hướng được xác định muộn hơn trước, cũng khoảng thế kỉ IV. Sau thế kỉ XV, người ta ghi chép trên giấy. Văn bia không còn nữa.

Do đó, có thể nói văn bia là sáng tác trực tiếp – văn học viết theo đúng nghĩa của nó – duy nhất của người Chăm còn lại đến nay. Văn bia phản ánh ý tưởng của vua chúa và các quan lớn, muốn trình bày, ghi nhớ sự nghiệp, công đức của mình, khi dựng đền, cúng tài sản cho đền, để cho đương thời và đời sau được biết; đồng thời cũng để khẳng định, bảo vệ công đức của mình khỏi bị xâm phạm phá hoại.

Vì thế, văn bia là một nguồn tài liệu quý cho sử học, nhưng cũng là những sáng tác văn chương phản ánh trình độ văn hoá của các học giả thời đó.

Cũng như ở các nước Đông Nam Á khác chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, văn bia có hai loại. Thông thường người ta dùng văn Phạn để bày tỏ ý tưởng với thần thánh, nên phần văn chương chủ yếu là ở đây. Các tác giả cố gắng dùng nhiều lời lẽ hoa mĩ, bóng bẩy, nhiều điển tích và ẩn dụ của văn học Ấn Độ, không thông dụng, khó hiểu với những người không hiểu biết văn học cổ Ấn Độ. Ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ còn thể hiện ở cả những quan niệm Hindu về tài năng, về phẩm chất (19 phương pháp, 32 – 33 dấu hiệu vương giả..., về cách ghi lịch pháp, rất cụ thể, tỉ mỉ, cầu kì (thời điểm dựng bia, thời vị trí các sao chính ở đâu, có thuận không, có tốt ngày, giờ không..., ghi năm theo lịch pháp Saka (năm thứ nhất Saka = năm 78 Công lịch), nhưng nhiều khi không ghi bằng con số, mặc dù có chữ số, mà bằng vật tượng trưng, chẳng hạn trăng (mặt trăng) = 1, khí quyển = 0...

Các đồ thờ cúng có nhiều loại khác nhau. Phổ biến là tạc và dựng ngẫu tượng linga (hình dương vật) tượng trưng và để tôn thờ thần Siva. Lại thường có kosa là

một loại mũ, có hình mặt người và chỏm mũ, một hình thức nhân hoá Siva, chụp đội ra ngoài linga. Kosa thường bằng kim khí quý, dễ bị cướp mất trong chiến tranh (hoặc có khi bị lấy trộm) nên thường thấy chỉ cúng tặng riêng kosa, mà không cần có linga (tạc bằng đá). Ngoài ra còn có vòng miện đeo trên đầu bằng kim khí quý có nạm châu ngọc, có dây thao Bà La Môn cũng bằng kim khí quý, đeo trên cổ của tượng... Tuy nhiên, cùng với bình, vò... có một số đồ vật thờ cúng mang tên Chăm hay Phạn mà ta chưa hiểu là vật gì.

Vật cúng ngoài ruộng đất, còn có nô lệ. Nô lệ có khi là người lao động sản xuất, nhạc công, ca công, vũ công (nam), vũ nữ, có khi là nô lệ lao động, gốc ngoại tộc như Khơme, Việt... Nô lệ Chăm được gọi bằng những tên khác nhau, theo thân phận khác nhau. Tất cả thường được gọi chung là tôi tớ, nam và nữ, hiểu theo nghĩa "tôi tớ của thần thánh" (devaparicara).

Sau hết, mỗi ngôi đền thường để tôn thờ một vị thần nhất định, chẳng hạn Siva. Người lập đền, nếu là vua, chẳng hạn vua Bhadravarman, thường lấy tên mình ghép với tên thần để gọi tên đền, ví như Bhadra + Siva (= Isvara) = Bhadrexvara (Bhadresvara). Phần chữ Chăm thường dùng để hướng cho người trần thế đọc, được viết đơn giản hơn, kể tóm tắt tiểu sử, sự nghiệp, công đức của người dựng đền, và chủ yếu là kể tên các thửa ruộng và vật cúng đền.

Trong rất nhiều trường hợp, một bia có cả phần chữ Phạn và phần chữ Chăm: vừa để bày tỏ với thần, vừa để nhắc nhở người trần gian.

Những minh văn Champa mà các học giả Pháp phát hiện được và thống kê năm 1923, lên tới con số 170. Từ đó đến nay, có thêm khoảng mươi minh văn nữa, nhưng chưa có điều kiện công bố.

Trong toàn bộ những minh văn này, có một số đáng kể không thể và không cần thiết in lại, vì hoặc đó là một mảnh còn lại, hoặc là chỉ có 1 – 2 dòng chữ, thậm chí chỉ còn một vài từ, hoặc còn cả bia nhưng chữ bị mờ quá không đọc được nữa. Chúng chỉ có ích ít nhiều cho những người chuyên nghiên cứu.

Số còn lại cũng khá nhiều, mà mong muốn của nhiều người là có thể giới thiệu đầy đủ cả bản phiên âm, sắp xếp theo một hệ thống, một trật tự hợp lí, chú thích rõ ràng để giúp được nhiều hơn cho việc nghiên cứu, tìm hiểu lịch sử Champa và văn hoá Chăm cổ.

Trong điều kiện hiện nay, chúng tôi chỉ có thể chọn một số văn bia để giới thiệu, tạm sắp xếp theo địa lí, thành hai cụm Bắc, Nam. Cụm Bắc gồm hai tập hợp Mỹ Sơn và Đồng Dương và có thêm một minh văn Bàn Lanh – tất cả đều ở Quảng Nam; cụm Nam cũng gồm hai tập hợp – Panduranga tức Phan Rang và Po Nagar tức Tháp Bà – Nha Trang và có thêm một minh văn Chợ Dinh (Phú Yên).

MỸ SƠN I

A.

[1] "Thắng lợi! Kính lạy Mahêxvara và Uma [2] Brama và Visnu! Kính lạy Đất, Gió, và Không gian và [3] thứ năm là Lửa! Sau khi bày tỏ lòng sùng kính, tôi xin bày tỏ tiếp nguyện ước đã được suy ngẫm đầy đủ: mong sao hành động của những kẻ ác [4] sẽ bị sự công minh trừ khử và cũng loại trừ cả sự vô hạn (?) và vì niềm sùng kính dưới chân Bhadrêxvaraxvamin của đại vương [5] Bhadravacman, người thấu hiểu con đường của loài người, bởi sự thông tuệ đầy đủ kính dâng Bhadrêxvara, một tài sản vĩnh viễn [6]. Núi Sulaha ở phía đông. Đại Sơn (Mahaparvata) ở phía nam, núi Kucaka ở phía tây [làm thành] địa giới[1] [7]. Đất trong vùng này giao cho dân cư. [Thu hoạch] trên khuôn viên lãnh địa này thì Quan lớn[2] được giữ lại 1/6, [8], còn thì phải nộp 1/10 cho thần thánh [9]. Nếu Quan lớn (lãnh chúa) này không nộp cho thần thánh như đã ghi trên đây thì mọi công đức mà ông có được từ lúc ra đời, sẽ thuộc về Bhadrava. Nếu có kẻ nào tàn bạo [10] hay cướp [đất này] thì dân cư không có lỗi mà chính kẻ kia mới có tội.

Với Đức vua thấu hiểu 4 Vêda [11] với quan triều đình và với cư dân, tôi tuyên bố: "Hãy nhủ lòng thương tôi, chớ phá hoại vật tôi đã cúng (thần)".

B.

[1] Nếu người phá hoại nó thì quả phúc mà người gây dựng được từ đời này sang đời khác sẽ thuộc về ta [2] và điều xấu mà ta làm sẽ [trở thành tội] của người. Trái lại, nếu người gìn giữ nó cẩn trọng thì công đức cũng thuộc về người [3]. Tôi còn tuyên bố: Những ai ở đây..... nộp thuế cho thần thì không bị bắt buộc lao động (?)..... việc phục vụ hoàng gia phải hoàn thành..... [5]. Và người, thấy trưởng lễ của chúng tôi, tất cả những gì mà các vua..... cần phải bước theo dấu vết từ thiện..... [6]..... [7] có những đền tháp phong phú, có nhiều châu báu..... [8]. Việc gây dựng công đức không thể tự mình bằng lòng..... [9]. [Ai] gìn giữ [vật cúng tặng này], công đức sẽ thuộc về người đó; còn nếu ai không gìn giữ thì xin đấng Bhadrêxvaraxvamin[3] hãy từ bỏ họ và họ cũng [phải] từ bỏ thần. Họ biết...

---

[1] Tên địa điểm làm mốc phía bắc bị mất. Bản dịch của L. Finot (1902) có sự nhầm lẫn: Saluha ở phía nam. Đại Sơn ở phía tây và núi Kucaka ở phía bắc.

[2] Có thể là một viên quan lớn đã được vua ban đất này, nhưng nhà vua lại lấy một phần thu hoạch để cúng thần (1/10) vốn có lẽ là phần phải nộp cho nhà nước (?) và người nông dân nếu làm đầy đủ nghĩa vụ như thế, thì được miễn lao dịch (?) – Xem mặt B.

[3] Đền thờ Siva, còn gọi là Bhdrêxvara, do vua Bhadvacman I lập (thế kỉ V). Bia vào loại sớm nhất. Đền xây vật liệu nhẹ, có lẽ trên vị trí đền A1.

Thánh địa Mỹ Sơn nằm trên một thung lũng ở vùng bán đảo sơn địa phía tây Quảng Nam, ở đây có khoảng chừng 67 di tích kiến trúc, 32 minh văn. Tuy nhiên khoảng một nửa số này không còn đủ rõ để đọc được.

MỸ SƠN III

A.

Thắng lợi!..... tinh khiết..... thành phố của Brama..... hình thức gửi gắm của đấng Sri Sambhubhadrêxvara oai linh..... trong thánh thi hạnh vận của Campa[1].

I. Có một đức vua tên là Gangārāja..... bởi những phẩm hạnh mà trong đó, sự hiểu biết và lòng quả cảm được coi như phẩm hạnh vương giả. Vương quyền khó mà rời bỏ... "Nhìn thấy Ganga là một niềm vui lớn", nói thế rồi Người ta đi từ đây đến [sông] Hằng.

II. Noi gương Dilipa và Mãndhatãr..... người không vượt quá những quy tắc vĩnh cửu. Con người sánh ngang sức mạnh với đại dương.

III. Người vinh quang này..... Manorathavacman có một người chắt trai, con của một vị Bà La Môn xuất sắc.

IV. Đức vua Rudravacman với ánh sáng mãnh liệt, có người con trai (đứng ở hàng đầu) rực rỡ như Mặt trời.

V. Nhờ chàng mà Đạo Pháp đứng vững trên bàn chân của Krtayuga; ngay cả trong hiện tại, chàng theo cái tinh khiết... Bộ mặt chàng che át cả bộ mặt có vầng hào quang [mặt trăng], bởi vì chàng cũng không rời xa soma[2] của mình...

VI. Ngài Sambhuvacman này với ánh sáng rực rỡ, đã đặt lại [thần] Sambhubhadrêxa này trên Trái đất.

VII. Có người con trai là đức vua vinh quang Kandarpadhacma, giống như một Dhacma thứ hai tái sinh.

VIII. Người nào không bị vướng vào đam mê mà bảo vệ thần dân của mình như con cái, bằng đức hạnh của mình thì ta chẳng thể đợi chờ gì ở người đó; Kali[3] thế rồi quay đi, lòng buồn rầu; bị xua đuổi, nản lòng trước sự huy hoàng, rồi đi nơi khác, từ bỏ những hi vọng không thể thực hiện được, chẳng khác nào đạo quân bóng tối đi ra trước ánh mặt trời.

IX. Con trai của người... lí do sinh động của sự duy trì... mà tình yêu của mọi thần dân của người hướng về, cũng như sự sáng tạo hướng về đấng sáng tạo.

---

[1] Bia bằng đá sa thạch xám, cao 1,25m, rộng 0,75m, hai mặt A (27 dòng) và B (28 dòng) Sanskrit, tìm thấy gần đền E6.

Niên điểm: 579 saka = 658 C.L

Nội dung: Vua Prakasadhacma – Vikratavacman cúng thần Isanêxvara, Sambhuhadrêxvara.

[2] Soma = Trăng

[3] Nghĩa là đen, vị thần hay gây tai vạ, tượng trưng cho cái xấu.

X. Người mà, dùng [ánh sáng?] của mình chinh phục những trở ngại vì lợi ích của người khác và của mình, [đồng thời] đánh thức sự hoạt động của các *gunas*, đã toả rộng vinh quang của mình khi theo đuổi lợi ích của con người, giống như ánh mặt trời mùa xuân.

XI. Đức vua Prabhasadhacma này có người em út, nguồn ân sủng đối với thế giới, cũng giống như sự hoàn thiện *karman* của Tạo hoá.

XII. ...về xuất thân, ngài Chandasya Satya Kausika Svamin trở thành chồng của bà, cũng như nhà tu hành Atri của Anusũgã.

XIII. Con trai bà nổi tiếng về lòng quả cảm, sự hiểu biết, vẻ đẹp và vẻ hấp dẫn, chứng tỏ hai nguồn xuất thân từ Ksatriya và Bà La Môn.

XIV. Tên là Bhadrêxvaracman. Có ba anh em cùng một mẹ: chàng, Anangarũpa và Vixvarũpa.

XV. [Khi đó] Sri Jagadhãcma nổi tiếng, với sự quả cảm lớn lao, tiếp theo những hoàn cảnh nhất định, đã đi đến thành phố mang tên Bhava[1].

XVI. [Ở đó] Kaundinya, bỏ mộng của những người Bà La Môn ở thành phố này đã cắm cây lao mà ông đã nhận được của người Bà La Môn xuất sắc là Asvathaman, con của Đrôna.

XVII. Người con gái của vua những Naga, xuất thân... người sáng lập trên thế gian, dòng giống mang tên Sôma: điều kì thú là nàng đã hoà nhập tình trạng đó, đã sống trong một nơi cư trú của người [trần].

XVIII. Bò mộng của các Minis tên gọi Kaundinya đã cưới nàng để hoàn tất nghi lễ. Đối với điều liên quan tới bản chất các nguyên nhân của các hiện tượng xảy ra tiếp, thì sự thực là không sao hiểu được hành động của số phận[2].

XIX. Người mà khi nhận sự sinh thành trong điều kiện vương giả bởi sự chuyển tiếp không gián đoạn của một dòng máu thuần khiết thì đến nay vẫn còn là niềm kiêu hãnh của dân chúng bởi những công tích tuyệt vời của ngài.

XX. Đức vua Bhavacman này, vinh quang vì 3 lần sức mạnh, đập tan niềm kiêu hãnh và sự ganh đua chiến trận của các kẻ thù sục sôi can trường, có người em trai chẳng khác nào con sư tử trên trái đất, phá tan lũ quân thù ngạo mạn, có nghị lực làm tăng tiến sức mạnh, và vẻ oai nghiêm đường bệ hiện lên như mặt trời.

XXI. Đó là Mahendravacman danh tiếng mà sự quả cảm sánh ngang được với Inđra. Người con trai yêu quý, nguồn hạnh phúc mà người sinh ra, giống như Naya trong lòng của Sudhi[3].

---

[1] Bhavapura là tên gọi Campuchia sơ kì (Chân Lạp)

[2] Nhắc lại một huyền tích về đôi vợ chồng Soma – Kaundinya mà triều Bhvapura nhận kế thừa

[3] Sự khéo léo và sự khôn ngoan

XXII. Là Vua Srisanavacman mà ánh sáng vươn xa tới giới hạn của các phương trời. Người con gái mà ngài sinh ra, vì một sự thịnh vượng không pha tạp, giống như sự thành công của mặt trời mọc trong hiến lễ.

XXIII. Là Sri Sarvãni tuyệt vời sinh ra từ dòng giống Soma: bà có người con trai yêu dấu, dòng dõi anh hùng, sinh ra bởi Sri Jagadhacma[1].

XXIV. Toàn bộ phẩm chất không thuộc về người nào chỉ là bậc thầy trên một điểm, mà là thuộc về sự sáng tạo của Brama cao cả. Nhưng người mà tất cả các phẩm chất, không trừ một điểm nào, tạo nên sự hấp dẫn cực kì, người đó giống như một báu vật trong biển cả không thể vượt qua được.

XXV. Người giữ được sự thuần hậu bền vững đối với thần thánh, hơn mọi người và cả các vị Bà La Môn; bị bao bọc bởi quân thù mà nghị lực của người đã chinh phục được; người gợi tình yêu của Sri; mà Sri coi người như Rãma, con của Dasaratha, nâng đỡ theo bổn phận của mình, sự tương hợp hoàn toàn!

XXVI. Người là để dành cho bộ ba Padmã, Kanti và Sra Svati[2] [mang] đầy mầm sống tuyệt vời, hứa hẹn cho quả trái vô tận – một nơi cư trú tốt đẹp mà các nàng đến và làm thịnh vượng không ngừng.

Mặt trăng này mà vành tròn của nó tập trung những tia sáng thuần khiết xuất phát từ phương Đông của biển sữa mênh mông này với bến bờ không tới được, là triều đại các vua mà ở đó lời nói được cất lên (?); người mà lòng quả cảm tự nhiên được đông đảo quân thù ngợi ca... mà người đã đánh sập lòng kiêu ngạo, người đã giành được vương quyền bởi những *Tirthas*[3] quý báu có được, đã được gìn giữ và phát triển nhờ có những phẩm chất vương giả làm phong phú và tăng cường bởi khí phách anh hùng của người; mà sự khéo léo đã được chứng tỏ bằng hạnh vận; Đức ngài hạnh vận Sri Campãpuraparamêxvara đại cương (mahãrãja) Sri Prakasadhac'ma, mà tôn hiệu có được do những chiến thắng mà người giành được, là Sri Vikrãntavc'man, thời đại mà các saka đã qua được 597 năm, tháng Tapasya, ngày 10 tuần sáng, một ngày chủ nhật, Kim ngưu gặp Thái Dương, 11 ghatikas (4 giờ 24 phút) sau lúc [mặt trời] mọc, Tử vi và các [sao] khác đều thuận; Thái dương, sao Thuỷ và sao Kim ở cung Song Ngư; sao Hoả và sao Thổ ở cung Thiên Bình; sao Mộc ở cung Bảo Bình; Thái Âm ở cung Song Nữ; với sự mãn tuệ,

---

[1] Trên đây là tự thuật gia hệ nhà vua, tác giả văn bia

[2] Tên ba nữ thần. Ca ngợi "phúc" có thể có nhiều con cái

[3] Khả năng, đức tính

trong ước nguyện làm nảy nở mầm mống của tư chất tâm hồn mình, đã dựng vị tôn sư của mọi thế giới, là Sri Prabhasêxvara.

XXVII. Các hình thức, nước và hình thái khác được hội nhập nghị lực của Người; không có nó, người không thể hiến mình cho công tích tạo lập, duy trì vũ trụ...

Trong ý tưởng đó, tôn sư của các nghị lực đã mơ tưởng [các hình thái đó]: Còn hành động nào mà Đức ngài chưa làm cho sự sinh thành vì lợi ích tối thượng?

XXVIII. Người đáng kính với Brama, Visnu, Indra, với các Suras và Asuras khác, với các vị Bà La Môn và ẩn sĩ, hơn các vua khác, không để nhảy múa trên đất của nghĩa trang vì sự phồn vinh của các thế giới: Đó là điều kì lạ!

XXIX. Bắt nguồn từ người là thế giới động và bất động, cũng như tia sáng mặt trời, rồi lại tan biến đi trong đó, sự kì vĩ của người thật là tuyệt diệt.

XXX. Từ [vị thần] này, tuy đã vượt qua ham muốn, vẫn là nguồn gốc sinh thành các chúng sinh, chỉ có tư tưởng là đem lại quả trái mong ước của vô biên; sự biểu hiện nhìn thấy được [rõ ràng] hơn bao nhiêu! Dùng làm con đường đi tới nguồn hạnh phúc cho xứ sở Campa, cầu mong người sẽ lâu bền như sự vững bền của thế giới, Đức ngài Sri Prabhasêxvara này!

Lãnh địa Lon với huyện Caun, các lãnh địa Havaun, Karnauy, Cau, Pitau, Kraun, Najoc, Vasauy ở Midit, tất cả các lãnh địa hợp lại ở vùng này, Đức vua hạnh vận của Campa Sri Prakasadhac'ma cúng cho các thần Isanêxvara, Sri Sambhubhadrêxvara và Sri Prabhasêxvara để cử hành vĩnh viễn các hiến lễ. Những kẻ nào xoá bỏ [cơ sở này] sẽ phải chịu đựng kiến hồi hậu quả vô tận của các *Kalpas* cũng giống như tội giết chết một vị Bà La Môn; người nào bảo vệ nó thì sẽ được hưởng kết quả của *asvamedha* (lễ hiến tế ngựa) như đã ghi trong thánh kinh: "không có công đức nào được hưởng lớn hơn là trong asvamedha, không có tội ác nào lớn hơn tội giết một vị Bà La Môn". Vì thế người cúng tặng tất cả những thứ này cũng sẽ có một cuộc sống như các thần thánh.

Nghĩa	Đất	Nước	Lửa	Gió	Khí quyển	Hiến lễ	Trăng	Mặt trời
Tên gọi	Kaiti	Jala	Agni	Vayu	Akasa	Yajatnana	Soma	Surya
Tên riêng	Sarva	Bhava	Rudra	Uga	Bhima	Pasupati	Mahadêva	Isana

MỸ SƠN IV

Kính lạy Siva!

Vạn hạnh!

I. Ngài mà tất cả các devas suy tư, tất cả những bậc vương công hàng đầu của các thần thánh và những người tốt là những vị hiểu biết chân lí, ngài, sự yên tĩnh, sự tinh khiết, cái cao cả, Isananatha chiến thắng muôn đời!

II. Ngài mà tư tưởng duy nhất là cứu những kẻ thất bại thoát khỏi những thử thách của họ, ngài Sra Bhadrêxvara, cũng là Prabhãsesa, đấng cứu trợ chúng sinh!

III. Năm các vua Sakas, xác định bằng *sáu trăm, khí quyển* và các *Nandas* (609) ngày thứ hai, tuần sáng Susi, dưới dấu hiệu của Punácvasu;

IV. Sao Mộc ở cung Sư Tử, Thái Dương, sao Hoả và sao Thuỷ ở cung Kim Ngưu, sao Thổ ở cung Thiên Bình, sao Kim ở cung Bạch Dương;

V. Ngày chủ nhật, Thái Âm ở cung Song Tử, nãlikã thứ mười ba, có đầy đủ muhũrtas.

VI. Sau khi đặt một Kos'a cho Is'anêxvara, theo đúng lễ nghi, thì bởi lòng sùng kính [Đức vua Prakas'adhac'ma] đã cúng một mukãtã (mũ) cho Bhadrêxvara.

VII. Cả hai vật kosa và mukata, giống như hai cột dài chiến thắng, cầu cho nó bền vững trên thế giới này, như mặt trời, mặt trăng!

VIII. Vì người mà vinh quang xác lập như thế đã chinh phục thế giới theo đúng danh nghĩa, vinh quang thay Sri Prakãs'adhac'ma, vua của Campa!

Và thêm:

IX. Khi mặt trời mọc, trăng lặn, khi trăng lên, mặt trời xuống núi, đó là trật tự thông thường của thế giới. Kos'a của Is'anêxvara, mặt trăng không tì vết, và mukata của Bhadrêxvara, mặt trời, cả hãidda... bởi Đức vua Vikranravacman.

X. Không thể bẻ gãy, không thể chia cắt, nguyên sơ, chữa lành mọi thương tích của những người trung thành với ngài ở thế gian này. Thắng lợi thuộc về đức vua vinh quang Vikramtavacman, có đủ tám hình thái của Is'ana, người đã lấy mặt trăng kos'a bằng bạc, che vết thương tự nguyện chứ không phải cái khác.

XI. Nơi vết thương bạc của Srisana, đức vua Prakãadhac'ma...

MỸ SƠN IX

I. Ngài là người khi tu khắc khổ đã đem sức mạnh chúa tể cho lửa; ngài là người chồng của con gái núi Tuyết, đã đốt cháy hình hài đẹp đẽ của Kandarpa; ngài là người kịp đến cai quản vũ trụ, [một việc] chưa từng có [trước đây], [vị thần]

có con vật cưỡi [luôn] kêu rống, không ai hiểu được ngài trong thực chất, đấng tôn chủ của các thế giới này.

II. Ngài phân phát tặng phẩm thượng hạng theo mong muốn; để thoả mãn điều đó theo lòng súng tín của ngài – [duy nhất] ngài, trừ kẻ hạ sát Vitra, bậc kiệt xuất của sức mạnh, cội nguồn của ba thế giới – Upamaya cùng với bà con của ông ta, đến nay vẫn còn uống biển sữa trắng như [ánh] trăng: cầu cho đấng Srisanêxvaranãtha giữ cho các người tránh khỏi điều xấu!

III. Tám hình thái mà các Maruts kiêu ngạo phải tôn kính, là thiêng liêng, từ thiện, liên kết sâu sắc bởi sự hiểu biết qua lại theo chức năng của họ, dẫn dắt thế giới, giống như những con ngựa tốt kéo gỗ xe chạy bon nhanh trên đường.

IV. Cầm cây cung chắc Pranavam buộc dây Sãvatri, bắn đi những mũi tên của Visnu, mà cái nấc là Soma và đầu mũi tên là Anhi rực lửa; dùng làm xe là tất cả các *đêvas* với bốn *Vêđas* để kéo và với Virinca và Iđa để điều khiển đi, xưa kia ngài đem lại hoà bình cho thế giới, và thiêu cháy đồng thời ba thành phố của Asuras.

Ngài chế ngự một cách vương giả các phẩm chất – tính đơn chiếc và các tính khác – mà các tầng lớp khác của các sinh linh thần thánh rất khó đạt tới, tuy ngài đã hiến mình cho sự thực hành chân tu nhằm đạt mục đích thô kiệt; từ ngọn lửa rực cháy của cái nhìn, ngài đã đốt thành tro hình thể không so sánh được của Mađana, tuy nhiên ngài có vợ là con gái tinh khiết và từ thiện của núi Tuyết; ngài là người chủ của các thế giới, có con vật cưỡi đặc biệt là một con bò mộng trắng dữ dằn dùng để đi trên đất nhà trời; ngài có thực thể của mình trong cái tuyệt đối không đạt tới được, hình thái của ngài vượt quá phạm vi của lời nói và tư tưởng, nhưng lại là sản phẩm của sự ước muốn, cơ thể của ngài – là đất, nước, lửa, gió, không gian, mặt trời, mặt trăng, hiến lễ – những cái đó tương ứng với các tên gọi tuyệt vời là Sarva, Bhava, Pasupati, Isana, Bhãma, Ruđra, Mahađêva, Ugra – mọi hình thái đều biểu hiện, được các thần thuộc ưu tú giúp đỡ, đứng đầu là Visnu, Brama, và Anhi, ngài đã đuổi các Asuras khổng lồ ra khỏi ba thành phố, vì đã từng áp chế toàn vũ trụ, và bắt đầu bằng các thần, các Munis, các Gandhacva, và ở đó sức mạnh vô biên của ngài đã được xác nhận. Vinh quang thay Đức ngài tối thượng Sri Sambhubhadrêxvara!

MỸ SƠN XII

A.

I..... Hãy kính cẩn cúi đầu trước Siva.

II. [Đức vua] là Praleyêxvara Dhac'maragia, [xuất thân] gia đình Narikela (Dừa), lại sinh hạ trong gia đình Kramuka (Cau) một người thừa kế ngoan ngoãn cúi đầu

trước ngài, tức là con trai ngài – vua Harivac'madêva. [Ông vua này] đã xoá đi trong tấm lòng trung thành với nhiệm vụ của mình, biết bao nhiêu lỗi lầm của Campã và ngay cả trong thời Kali đã làm phồn thịnh cho thế gian không thể lụi tàn.

III. Cao siêu trong mọi Sastra như Vakpati, sáng giá như Madhava trong chiến trận, sánh ngang với sự huy hoàng của Kàma, giống như ta ở số lượng các lần hiến tế, sánh với Sambhu về sự hiểu biết, giống Brama ở vô vàn lần sáng tạo, khéo léo và hấp dẫn trong ăn nói, trời phán xét không thể so sánh được trong những người tài năng, ngài – đấng bảo vệ tối cao của Campa!

IV. Cho nên, suy ngẫm về phẩm chất của vua Harivácman, các nhà thông thái, các nghệ sĩ, những người thông thạo về những tri thức khác nhau, những người nhảy múa đẹp, những người biết sử dụng mọi loại vũ khí, tất cả những người đáng kính, đầy kinh nghiệm và tài năng, các nhạc công và những người khác, những bậc sáng giá không ngừng nói về chúng ta về công tích của ngài, vùng vẫy như những con rắn sợ hãi (?).

V. [Những đam mê] mà trước tiên là tình yêu; ngài luôn luôn loại bỏ khỏi lòng mình bởi sức mạnh của sự khôn ngoan; ngài không ngừng [tiêu diệt] những đạo quân thù, có sức mạnh lớn lao nảy nở trước mặt người. Là kết quả của công đức của những việc thiện của người mà mục đích tối thượng là yoga của những ai tuân thủ yoga, gắn bó [với Brama], đức vua Harivac'man vui hưởng sự gắn bó trong trái tim thông minh của người.

VI. Một *kosa* bằng vàng dát những viên ngọc đẹp nhất, rực rỡ, sáng hơn mặt trời, toả ánh sáng suốt đêm ngày bằng tia sáng của ngọc phát trang, có trang điểm cả 4 mặt, đã được Đức vua Harivac'man cúng cho Srisãnabhadrêxvara.

VII. Ít lâu sau, [ngài] làm một cái *kos.a* vàng, đẹp hơn của mặt trời và mặt trăng, với những mặt đính ngọc trai, những ngọn đèn soi bộ mặt ra miền không gian. [Đức vua] có những phẩm chất cao cả, được trí thông minh siêu viêt [dẫn dắt], đã cúng *kos'a*, cũng giống như những kos'a khác, cho Sivêsanalinga, [vị thần] mà các nhà điêu khắc [làm cho có] *trăng, khí quyển, trời và những cánh tay* (nghĩa là được lập vào năm 1002 s'aka). [Đền] Isanabhadrêxvara đã bị tàn phá và không còn cúng tế. Phó vương (Yuvaraja) lệnh cho dân Sinhapura làm... đền thờ, xây nhà, làm hiến lễ vĩnh viễn, dựng lại nơi cúng tế, tu bổ đường sá, tất cả như trước. Ngài làm... mãi mãi không ngừng. Ngài lấy của cải đem cho tôi tớ nam và nữ, cúng sarira của Mahêxvara, và mọi vật dụng cho thần Srisanabhadrêxvara và làm cho nó trở lại phồn vinh như trước. Đức ông... thực hành ở đây thể xác, lời nói và tư tưởng (?).

B.

Vạn hạnh! Có một đấng quân vương, là Đức vua Sri Harivácmadêva, vốn là hoàng tử Thản..... yãn Visnumũrti, sinh ra trong Kramukaramsa, thị tộc Cau (*pinan*), dòng giống kiệt xuất của nước Campa – Ngài có 32 dấu hiệu, dáng đẹp và có duyên, có đầy đủ các phẩm chất: hiểu biết 64 kalas, biết và thực hành 4 phương pháp: *sama* (thương thảo), *dãna* (phóng khoáng), *danda* (công kích), *bheda* (chia rẽ). Ngài có khả năng..... thông minh, có năng lực trong mọi công việc, những quy tắt của điều tốt và điều xấu. Tự giữ mình trong 18 con đường hoạt động và điều hoà. Ngài hành động như thần Dhac'ma sống trên dương thế này. Ngài mạnh mẽ và trắc ẩn đối với mọi chúng sinh. Ngài làm điều thiện và thoáng đạt suốt ngày đêm không nghỉ. Ngài thông thạo mọi thứ vũ khí, can trường..... nghị lực. Ngài làm quân thù tan tác trên chiến trường tới 12 lần. Ngài lấy đầu các vua, tướng soái, thủ lĩnh, và quân sĩ trên chiến trường..... 9 lần. Ngài đánh tan quân Campuchia ở Somêxvara và bắt sống hoàng thân chỉ huy đạo quân này là Sri Nandanavacmadêva, được cử đến làm tổng tư lệnh quân đội [đối phương]. Ngài đã tái thiết dinh thự và kinh thành Campa [sau] nhưng rối loạn chiến tranh. Rồi kinh thành Campa và các dinh thự cũng lại giàu có như ban đầu.....

C.

... được trang hoàng, trẻ trung, mới mẻ, và ngài được vui hưởng tất cả những hạnh vận vương giả... Biết rằng thần Srisanabhadrêxvara là thần Paramêxvara hiện thân trên trần thế này, và thấy rằng Srisanabhadrêxvara bị mất hết tài sản sau chiến tranh, ngài đến tỏ lòng sùng kính và cúng thần toàn bộ chiến lợi phẩm chiếm được ở Somêxvara và những đồ vật khác: 1. Kos.a vàng, dát cả bốn mặt... có đủ thứ châu báu,... một bộ [trang sức]... Và ngài cúng [một] mũ miện [dát] ngọc, 2 vòng, 4 kami[1], 2 *kalasa*[2] vàng, 2 *vrahkalasa* vàng, 8 *vrahkalasa* bạc, 3 *tralãy* bạc, 2 *sanraun* bạc, 4 *paligah* bạc, 2 *hop*[3] bạc, 2 *von* bạc, 1 *mayur* vàng, 1 *mayur* bạc, 1 *havvai* vàng, 1 *havvai* bạc, 2 *tralãi*... 1 *paligahlanguv*, 1 *lusun* gỗ đàn hương, 1 đầu [người, vật?] bằng gỗ đàn hương. Và người còn cúng cả người, các loại khác nhau... nam tôi, nữ tì, hàng trăm, bò, trâu, voi và những của cải khác nhau, cho thần Srisanabhadrêxvara, năm 1002 saka.

Và Đức vua Sri Harivácmadêva, yãn Mãdhavamũrti... và ngài thấy pu lyan Sri Rãjadvãra, trưởng nam của ngài, thuộc dòng giống cao quý, có tất cả các dấu hiệu vương giả với các *grha* thật đầy đủ cai quản nước Campa. Ngài bèn ra lệnh

---

[1] Chưa rõ nghĩa
[2] Loại ấm có vòi dài
[3] Có lẽ là tiếng Việt: hộp

cho tất cả các chức sắc làm lễ tấn phong cho pu lyan Sri Rãjadvãra. Ngài ban cho ông danh hiệu yan poku Sri Jaya Indravacmadêva. Nhưng pu lyan Rãjadvãra cai quản vương quốc vào lúc còn nhỏ, mới 9 tuổi. Nên các tướng lĩnh và binh sĩ... với... Sri Hasivac'madêva... Mọi người trao quyền cho con trai ngài. Bấy giờ ngài thực hành việc rèn luyện tinh thần, việc hội nhập, lòng sùng kính đối với Siva. Ngài băng hà... với sự hội nhập chuyên tâm đó vào năm saka 1003. Khi đó, tất cả các vương hầu, công chúa, các *mẽlyãn* khác nhau, tất cả mười bốn người, theo ngài sang bên kia thế giới. Mà...

D.

...xương [tro] còn lại... chìm xuống biển... Các bà... sự tàn phá này, trung thành, chuyên chú, thì ở lại theo ý ngài để luôn luôn làm việc thiện.

Vạn hạnh! Thái tử[1] là Ông Dhanapati Grãma[2], Ông đi sang Campuchia. Vua Campuchia quý mến tiếp nhận ông và ban cho của cải đủ mọi thứ. Thái tử ở lại Campuchia. Vua Campuchia hay tin thành phố Malyan nổi loạn, lệnh cho thái tử dẫn quân Campuchia đi lấy ba... chiếm lấy thành phố Malyan... cho vua Campuchia... Tất cả... Ở đất Huma Pdan nổi dậy... Vua Campuchia lệnh cho thái tử dẫn quân Campuchia đánh chiếm và giành lại cho vua Campuchia.

Vua Suryavacmadêva nổi dậy chống lại vua Campuchia. [Vua] lệnh cho thái tử dẫn quân Campuchia và bắt ông vua đó. Rồi thủ lĩnh (putau) Ajan poku nổi loạn, chiếm từ Amrãvãti đến Pidhyan. Vua Campuchia lệnh cho thái tử dẫn quân Campuchia đi bắt putau Ajnã poku; Ông đã bắt người này, dẫn độ sang Campuchia theo ý muốn của nhà vua. Vua [Campuchia] thấy sự dũng cảm của thái tử, tỏ lòng sùng ái và ban cho ông... putra[3]. Những người [dân] Campa thực sự ở lại... thái tử Mahadhac'ma... biết rằng thần Srisanabhadrêxvara là một phần của thần Paramêxvara đã thuận ban ân huệ và thoả mãn mong muốn của những người hằng tôn kính vị thần này...

MỸ SƠN XIV

A.

Quân thù vào nước Champa và trở thành chủ nhân ở đây; tước đoạt mọi tài sản hoàng gia và mọi của cải của thần thánh; đã cướp đền, tu viện, salas, phòng trai,

---

[1] Yuvaraja có hai nghĩa: thái tử và phó vương, nhiều khi là một người (thái tử được phong phó vương) chức tước chỉ dưới vua.

[2] Ảnh hưởng cách gọi tiếng Việt: Ông

[3] Có lẽ là tước rajaputra hay devaputra

nhà ẩn sĩ, làng mạc, dinh thự, với cả ngựa, voi, padatis (?), bò, trâu và mùa màng, tàn phá tất cả các vùng của nước Campa; cướp đền Srisanabhadrêxvara và tất cả những gì mà các vua trước đây đã tạo lập trên lãnh địa Srisanabhadrêxvara; lấy đi mọi của cải của thần, bắt đi mọi người của thần, vũ công, nhạc công... người hầu, với những khoảnh đất khác nhau... của Srisanabhadrêxvara; đền này trở nên trống rỗng và không còn thờ cúng, giống như... Bấy giờ Đức vua Vigiaya Sri Harivac'madêva yan Devatàmũrti, đang ở ngôi. Ngài đánh thắng hoàn toàn quân thù, trở về nagara Campa, khôi phục lại đền Srisanabhadrêxvara. Ngài làm... và ba lần đại lễ... Sri Harivac'madêva mới... thần Srisanabhadrêxvara theo các quy tắc của *mabarsis* (đại ẩn sĩ) xưa kia. Ngài cúng tám... bộ trang sức vàng và bạc gồm 4 loại và những vật dụng hoàng gia khác cho [thần] Srisanabhadrêxvara mới. Và ngài lập lại... với mọi thu hoạch tản mát... Nước Campa lại phồn thịnh như xưa. Bấy giờ Harivac'ma tổ chức [lễ] tôn vinh như sau... Đức vua.

B.

Utkrstarãja. Sau đó, Harivac'man vui hưởng hạnh phúc hoàn toàn và hưởng hạnh vận hoàng gia.

Bấy giờ, Pu lyan Sri Yuvarãja (thái tử) mahasenãpati (đại tướng quân), sahodara (em trai) của Harivac'man khéo léo, hiểu biết các phẩm chất, có tư chất, nguyên soái, người canh chừng bạn hữu và kẻ thù của vua, nhận thấy đền thờ Srisanabhadrêxvara, thần tối cao, đã bị phá trụi. Ông khôi phục [đền này] cũng như mọi đền mà các vua trước kia đã cúng lãnh địa Srisanabhadrêxvara; ông cai quản (?) tất cả. Ông dựng (?) các prasãda (tháp)... vumvon (lễ đường), torana (cổng hình cánh cung (?) và những công trình khác nhau trong lãnh địa Srisanabhadrêvara và ông đã làm cho chúng hết sức đẹp đẽ. Ông cúng mọi tài sản cần thiết để phục vụ thần: vũ công, nhạc công... và mọi thứ cúng bái, như xưa. Ông lập lại salas (khách xá), trai phòng, nhà ẩn sĩ, trong các miền khác nhau của nước Campa... Ông cho xây các salas, ông cho xây... Ông cúng... cho các đền khác nhau. Ông dâng nước và thực phẩm (udakanna) cho các đền khác nhau, để lâu bền vĩnh viễn. Nhưng đền này chỉ trình bày tóm gọn. Và... việc thiện mà thái tử đã làm cho... lại như trước, và ông... Ở lại trong đền của Sri Vigiaya Sinhêxvara.

MỸ SƠN XV

A.

... những đền miếu khác nhau; sau đó chúng đẹp đẽ như xưa. Những người Khơme mà Yuvarãja mahasenapati (thái tử đại tướng quân) đã bắt được, khi người

đánh chiếm thành phố Sambhupuro... và [ở đó] ông đã phá huỷ đền miếu [của họ], ông cúng họ cho những đều miếu khác nhau của Srisanabhadrêxvara. Ông cúng tặng cho các đền, vihāras, sālas, trai phòng và cho mọi đền miếu, có đền của Srisanabhadrêxvara [và các đền khác]. Là... lākalpa, ông cử hành lễ dựng linga. Tất cả các vua đã từng trị vì ở nước Campa đến đây; các vua đó biết rằng các lễ vật cúng thần này đã được *thánh hoá* và những vị thần được cúng dâng lễ vật thể hiện hình ảnh (*sihna*) của các vị sẽ nhận biết các vua Campa... những người đã dựng linga trong các đền miếu này. Là tướng quân... ông đã dựng các linga. Cũng như Yuvarāja mahasenapati, người... lākalpa, trung thành tuyệt đối với Dhácma và sùng kính Siva, ông dựng các linga này cùng thời với các vua nước Campa đã dựng linga trước đây (?). Yuvaraja đã làm cho Srisanabhadrêxvara trở nên giàu và đẹp; ông gia tăng của cải dành cho thần và tất cả lãnh địa của vị thần này; ông hành động với nghị lực và sự cả quyết; ông luôn trình bày tư tưởng của vị thần này giống như tư tưởng của Isvaradêvata, nói cách khác là Yogixvara... Đắm mình trong sự nỗ lực và sự tập trung tinh thần, cuối cùng ông đã gặp Isvaradêvata trong tri giác tâm linh và đi tới được cả Srisanabhadrêxvara. Tiếp đó, không phải khó khăn, ông đã thấy được Isvaradêvata hoàn toàn đầy đủ bằng tri giác. Khi ấy, như một người duy nhất (?) trên thế gian sùng tín Srisanabhadrêxvara... biết rằng con người này vui hưởng sự thịnh vượng trên thế giới này và thế giới bên kia...

B.

Sau đó, mọi việc công đức và các hành động từ thiện đều được thái tử (Yuvaraja) hoàn thành đầy đủ. Thái tử biết rằng thân xác và những lạc thú của mình là phù du và không vĩnh cửu, rằng Srisanabhadrêxvara là vị thần tối cao trên thế giới này, rằng thân thể này sẽ chết và tan biến, đã dựng tượng này để sống trên giới hạn của cải (?) của Srisanabhadrêxvara. Nên năm saka 978, Yuvaraja mahasenapati đã dựng hình tượng linga này và gọi tên là Yu... ralingêxvara; để giữ gìn lòng sùng tín đối với Siva và làm thịnh vượng cho thần Srisanabhadrêxvara, theo nguyện vọng của Yuvarāja mahasenāpati... lời hứa, đã đến. Và thái tử Mahasenapati đã cúng một vương miện... một bình [đựng nước]... một lọng trắng, một bộ trang sức... một vòng tay có đính ngọc... một dây thao Bà La Môn... kèm theo những thức cần dùng cho thần thánh và theo lệnh... những người của đền, vũ công, nhạc công, người giúp việc và tất cả... thần Srisanabhadrêxvara, và tất cả... với hình ảnh thần thánh của linga... và ông đã cúng đất Svon Traluán... Ông cho trồng... những loại cây khác nhau và... thần Srisanabhadrêxvara cho đến Sinhapure, và ông đã... thần Srisanabhadrêxvara ngự tại.

A.

Vạn hạnh! Đức vua Sri Jaya Inđravácmađêva [tức] Hoàng tử Vak con trai Đức vua Sri Harivácmađêva [tức] Hoàng tử Than... Ngài cai trị chừng một tháng. Vì Sri Jaya Inđravácmađêva còn ít tuổi, chưa hiểu được điều tốt hay điều xấu để cai trị nước, nên cứ làm ngược các quy tắc triều chính, Sri Jaya Inđravácmađêva bèn cùng với các tướng lĩnh, các vị Bà La Môn, các nhà chiêm tinh, các *pandit* (học giả), các chủ tế và các hoàng hậu của Sri Harivácmađêva, tìm một hoàng thân [thay] cai trị vương quốc. Mọi người thấy rằng pulyan Sri yuvarãja mahasenãpati, hoàng thân Pãn, chú của Sri Jaya Inđravácmađêva và em út của Sri Harivácmađêva, có đầy đủ mọi dấu hiệu của một *mahãrãja* (Đại vương), theo các quy thức của đấng quân vương *chakraváctin*; ngài lại biết cái tốt và cái xấu, [biết] bổn phận, [có] sự khoáng đạt, xác thực, lòng thương chúng sinh, không thiên vị trong triều chính.

Sri Jaya Inđravácmađêva, cháu của Pulyan Sri yuvaraja mahasenapati, cùng với các vị Bà La Môn, các ksatriya, học giả, chiêm tinh, các chủ tế và tất cả các bà hoàng hậu [mang] một hay nhiều vật quý và... các biểu chương (?) hoàng gia đi gặp pulyan Sri yuvarãja mahãsenãpati... và tôn [ông] lên ngôi... Sri Paramabodhisatva ở ngôi hợp với... quy thức. Và tất cả tướng lĩnh, các vị Bà La Môn, học giả, các nhà chiêm tinh, chủ tế... khéo léo... tuỳ theo các quan hệ, trình bày mục đích với Sri Paramabodhisatva, đức hạnh lớn lao, hiểu biết mục đích tối thượng... mọi người... trong thời gian hoạn nạn; tất cả các vua khác nhau... cho theo [tính chất] bậc dưới, bậc trung và bậc cả. Và Sri Paramabodhisatva đã ban thưởng cho tướng lĩnh và mọi người của xứ sở Campa. Và một niềm hạnh phúc không trở ngại ở ngôi như trước. Và Sri Jaya Inđravácmađêva, hoàng tử Vak, cháu của Sri Paramabodhisatva... những của cải, sự yên ổn và lạc thú theo ý mình. Và Sri Paramabodhisatva thực hành Đạo pháp và quy tắc, liên tục cùng với cha mẹ của mình.

B.

Vạn hạnh! Ông vua đây là Đức vua Sri Jaya Inđravácmađêva Paramarãjadhirãja. Ngài sinh ra ở Lamvin (?) ở Campapura. Ngài thuộc dòng dõi danh tiếng và thuần khiết về mọi mặt. Sri Jaya Inđravácmađêva có đủ 32 dấu hiệu. Ngài được trời phú cho vẻ đẹp, duyên dáng, trẻ trung và đầy tài năng: khéo léo, đức hạnh tốt, dũng cảm bẩm sinh, thành thạo với mọi vũ khí, hết sức can trường. Ngài luôn luôn đánh tan mọi đạo quân thù. Hiểu biết quy thức và thực tế tuyệt đối (?), không vị kỉ.

Ngài trầm tĩnh, trắc ẩn với mọi sinh linh, rất khoáng đạt, kiên nghị và có trí tuệ sâu sắc. Ngài thực hành cân đối 3 mặt (3 đối tượng – *trivarga*): *arhta* (sự ích lợi), *dharma* (cái thiện, đạo pháp), và *kama* (lạc thú), không nặng nhẹ mặt nào. Ngài sử dụng bốn phương tiện (biện pháp – caturupaya): *sama* (thương thảo), *dunda* (tấn công), *bheda* (chia rẽ) và *upapradāna* (mua chuộc, hủ hoá), đối với bạn, thù và những kẻ đứng giữa, cả 3 theo trật tự. Ngài đánh thắng sáu kẻ thù là *kama* (tình yêu), *krodha* (sự giận dữ), *lobha* (sự ham muốn), *maha* (sai lầm), *mada* (kiêu ngạo), *matsarya* (đố kỵ), ngài am hiểu sáu chính kiến đúng. Ngài đi theo những con đường của loài người, cộng tất cả là 18[1]. Ngay cả trong *kaliyuga* (sự u tối) ngài vẫn là một *mahapurusa* (con người vĩ đại), ngài vui hưởng sức mạnh vương giả với một *guna* duy nhất. Ngay cả khi Kali lôi kéo con người vào sai lầm và kiêu ngạo, ngài... [vẫn thực hành (?)] *yoga* (rèn luyện tinh thần), *dhyāna* (suy tư), *samādhi* (hội nhập), để có *dharmapunya* (công đức tinh thần), đem lại điều tốt hay lỗi lầm. Ngài mở rộng vinh quang... trên thế giới này và thế giới khác (bên kia). Sri Jaya Inđravácmađêva có đầy đủ những phẩm chất đó và vui hưởng sức mạnh vương giả. Và ngài biết rằng thân thể này, vui thú này là phù du. Ngài tìm chỗ dựa ở nghị lực, sự rèn luyện tinh thần, suy tư, hội nhập. Ngài luôn luôn và hoàn toàn thực hành đạo lí.

Mà xứ sở Campa này bị đổ nát và điêu tàn... Đức vua Sri Jaya Inđravácmađêva yan Đêvatamurti đã khôi phục hoàn toàn, làm cho nó đẹp và phồn thịnh như xưa. Ngài đã cúng một tu viện cho Sri Inđralôkêxvara ở vùng (Vijaya) Tranul; ngài cúng toàn bộ thu nhập cho thần. Còn đối với các thần khác, ngài cúng những kosa vàng, kosa bạc, những mặt và vương miện vàng cho các đền của các vị thần đó. Ngài cũng cúng người, bò, trâu và mọi vật dụng lễ nghi cho các vị thần đó. Và tất cả các đền của vị thần đó đều thịnh đạt, đẹp đẽ và đáng tôn kính như xưa. Những người thuộc bốn *casta*, là Bà La Môn, ksatriya, vaisya và suđra, tất cả đều sung sướng, trước Đức vua Sri Jaya Inđravácmađêva, giống như trước mặt trời và mặt trăng, những bông sen ngày (*pundarika*) và bông sen đêm (*kumuda*).

Đức vua Jaya Inđravec'mađêva biết rằng thần Bhađrēxvara là chúa của muôn loài hữu hình trên thế giới này, đã cho làm một kosa vàng có 6 mặt (*sanmukha*), có dát nāga (nāgabhūsana – hình con rắn?) và những viên ngọc nhiều màu sắc đính ở đầu vương miện. Và cái vật mà người ta gọi là ūrdhvakosa thì bằng vàng tuyệt đẹp. Và người ta làm một giá đỡ (ādhāra) bên dưới, với một viên đá mặt trời (sūryakanti) ở trên đỉnh vương miện. Mặt hướng đông có một viên hồng ngọc... Ở đỉnh vương miện và chỗ trang trí nagaraja. Mặt hướng đông bắc và đông nam có

[1] Cộng là 19 mới đúng

một viên bích ngọc trong mắt của nãgarãja và đỉnh vương miện. Mặt hướng nam có một viên hồng ngọc... Ở đỉnh vương miện. Mặt hướng tây có một viên hồng ngọc... Ở đỉnh vương miện. Mặt hướng bắc có một viên ngọc trai (uttarat'na)... Cái kosa vàng này nặng 314 thil, 9 dram... vàng; 6 mặt với vương miện, nagaraja ở trên, cùng với ãdhãra urdhvamũkha nặng 136 thil, cộng tất cả là 450 thil 9 dram. Năm saka 1010...

MỸ SƠN XVII

Vạn hạnh! Năm saka 1036, dưới triều vua Sri Harivácmađêva cháu của vua Sri Jaya Inđravácmađêva... nhận thấy thần Srisanabhadrêxvara... có trước, Đức vua Harivácđêva cho làm... cho dựng một đền và tiếp đó một đền khác. Ngài cho làm... bằng bạc. Ngài làm tất cả những cái đó hai lần trong năm saka này. Ngài xây một prãsãda (tháp) cúng thần Srisanabhadrêxvara và ngài cúng:

1 suvok vàng, 190 thil, hợp kim bạc nặng 49 thil;

1 đraik vàng, 62 thil;

7 vòng cổ (talei) vàng, nạm ngọc, 22 thil 8 dram;

1 paduh vàng, 30 thil, hợp kim bạc nặng 40 thil;

1 trahay vàng, 98 thil 3 dram; sanron vàng, 88 thil 8 dram;

1 kalasa (ấm) vàng...

1 ayan vàng, 46 thil, với hợp kim bạc 100 thil;

... *penda* 400 thil;

sanron bạc, 4 *penda* 420 thil;

huluv sanron, 12 thil... vàng

... 4... 9 dram bạc;

908 thil... tháp... 1109 thil[1].

MỸ SƠN XVIII

A.

Trong thời đại saka, ngài sinh năm 1028, trở thành devarãja năm 1051, yuvarãja năm 1055, cúng thần Saffharma năm 1060, làm vua năm 1061; ngài... dòng giống mặt trời năm 1062, đã dựng Srisanabhadrêxvara này.

Từng là vua Uroja, rồi là vua... Bhađravac'man; rồi là vua Jaya Simhavácman...

---

[1] Đơn vị trọng lượng kim khí quý; thil hay thei = 37 gram = 1 lạng thil = 10 dram. Còn có hệ thống cân trọng lượng vật nặng [thóc]: bhara = 145kg = 20 tula = 2000 pala = 8000 karsa

Ba lần là vua cho đến vua này... Bây giờ là Inđraváman... Đó là bốn lần sinh của một người[1].

B.

Bài thơ của học giả vua... xưa tên là Sri Bramaloka... Sri Bhađrêxvara... đền bị tàn phá...

C.

Vạn hạnh! Ngài là một hoàng tử, chúa tể các vua, Jaya Inđravácman, hoàng tử Haridêva, người xứ Sankan – Vijaya, cháu nội vua Harivácman, chúa tể các vua, con trai của vua Jaya Harivácman, đại vương chúa tể, em út của vua Paramêxvaravácman, vua chúa tể. Ngài có đủ ba mươi ba dấu hiệu... trẻ, đẹp, khoẻ, can đảm... Ngài thông hiểu mọi khoa học... Ngài chuyên tâm vào triết lí của các trường phái khác nhau. Có biệt tài trong mọi lạc thú... tuổi trẻ; nhưng biết rằng thân thể và sự vui hưởng vương quyền là phù du... một vinh quang tốt đẹp trên thế giới này, ngài khôi phục lại nó [ngôi đền] hoàn toàn.

Và đức vua này... thần Srisanabhadrêxvara, là gốc rễ của nước Campa... tài sản của Srisanabhadrêxvara, năm saka... cái cực tiểu và cái trung bình, thứ năm – thành phần – hình thể – một (1185)...

MỸ SƠN XX

A.

I. Kính lạy Siva, [vị thần] có con mắt phóng lửa thiêu huỷ Smara, có những chiến công kinh khủng tuyệt vời!

II. Hoàng tử Sivanandana, con vua Bramaloka – chồng của hoàng hậu Nai Jinyan, lên làm vua, người thứ nhất của...

III. Nhờ sự hiểu biết, thông minh, công tích, vẻ đẹp, sự hùng biện, tư duy, thuận toán, ngài đứng đầu các đại vương cũng như đức vua cha ngài.

IV. Ngài là hiện thân của [một tập hợp] mỗi vua là một phần, đứng đầu là Uroja, theo nguyện ước của [các vua đó]; nhờ mong muốn hành động, Aja đã chuyển sức mạnh của mình cho bốn vua này, để bảo vệ thế gian.

V. Vinh quang mà bản chất là nhất thời, và khoa học với biết bao lời nói nhiều, hối hả, là phù phiếm với mọi người, nhưng trung thành hơn [với ngài] giống như là trái đất bất động (?)

---

[1] Kinh Vêđa: Người Bà La Môn là người sinh hai lần, nhưng Siva có 4 lần; ở đây Inđravácman tự coi là đã trải qua 4 kiếp.

VI. Trẻ, đẹp, ngài có duyên mà sức hấp dẫn đặc biệt chỉ có thể nói được rằng Kama (thần Ái Tình) không bao giờ và không có gì sánh được với ngài, mà bắt đầu bằng Trái đất (?).

VII. Kirti (vinh quang) người tình đặc biệt của ngài, không thể phản bội, phù phiếm, ham muốn, [bởi vì] sợ hãi vinh quang bất hủ của ngài, ngay cả khi ngài vắng mặt, các kẻ thù cũng không thể chiếm nàng [Kirti], bởi vì chính nàng.

VIII. Chiến thắng kẻ thù vô địch của các bông sen (mặt trăng?) bởi ánh sáng của ngài, vinh quang sáng chói của ngài, mong muốn chiến thắng vinh quang của Krsna và của Rama, đã đi tìm họ khắp bốn phương trời.

IX.....

X. Sức mạnh vương giả của đại dương sức khoẻ này thì đến Kali hùng cường cũng không thể phá huỷ được, giống như những ngọn gió đi lang thang ào ạt cũng không sao làm lụi tắt được ánh sáng kim cương.

XI. Rati [khoái lạc] biến thành Arati [đau khổ] bởi kẻ thù của Tôn sư của Rati (tức Siva) – người đốt cháy chồng của Rati [là Kama], một khi nàng [Rati] trông thấy ngài chắc chắn có thể an ủi và nghĩ rằng "Đây là chồng ta".

XII. Phân chia tinh hoa của mình, dưới hình thức của Rama cầm cung và của ba anh em chàng, [Visnu] có bốn cơ thể, mà mỗi cơ thể ít hơn toàn thể; nhưng ngài [Harivacman] là một Acyta duy nhất thân thể hoàn chỉnh, khiêm tốn, lí tưởng duy nhất của những người danh vọng.

XIII. Phẩm chất người chồng của Hạnh Vận, được xác nhận cao và tức thời bởi chồng của Sri (Visnu) giống như bởi nỗi lo sợ thấy ngài có tất cả các phẩm chất: Sự thông minh của những người có lời nói thần thánh, sức mạnh sáng tạo của Brama, tài hùng biện của Vacaspati, đức thuần của Sugata; phẩm chất tìm thấy vẻ đẹp của mình mà ánh sáng của nó là ánh sáng thân thể của tình yêu, con trai của Acyuta.

XIV. "Thưa ngài, đến cõi trời nào ngài muốn dẫn dắt chúng tôi đi?", những người Ksatriya đầu tiên nói thế, khi áp dụng làm điều tốt, ngài đã vui mừng ban phát của cải, châu báu, voi lớn, nô lệ và những phần thưởng khác để tôn vinh gửi đến thế giới của Vibhu (tức Visnu) sau mỗi cuộc chiến trận, ngài là người có thân thể của Vibhu, những vua thù của cánh tay bất hủ của ngài (?).

XV. Bởi đức vua của ánh sáng, kẻ thù của sự không tinh khiết ngài được đặt trong ánh sáng, trước cửa vòm tối, ngài là người mạnh nhất đối diện với kẻ yếu, tinh khiết đối diện với sự vẩn đục.

B – C

I – III....

IV. Ngài ban cho... bởi những kẻ đầu tiên bị sức mạnh của ngài chinh phục; các vua mong muốn thịnh vượng phải kính trọng và tôn sùng ngài trong vương quốc của họ.

V. Các kẻ thù của ngài, nếu như có một số kẻ nào can trường nghị lực và đáng sợ, thì cũng nhìn ngài giống như những Naga (Rắn) nhìn thấy Garuda (thần Điểu) và vội bỏ chạy trước sức mạnh của ngài.

VI. Giống như mặt trời mạnh mẽ làm nở các bông sen, ngài phát huy mọi sự thịnh vượng cho con người.

VII. Các vua tìm kiếm sự nương náu trong ân huệ tốt lành với lòng quy thuận sẽ được giải thoát khỏi kẻ thù của họ, cũng như các Saivas đến nương náu ở Siva được [giải thoát] khỏi Đại dương của hiện hữu.

Nguyên thủ của các dòng giống lớn nhất mà những bàn tay của các vua vẫy chào để tìm kiếm những thú vui thoảng qua, mà những ngón tay đeo đầy nhẫn lấp lánh ánh ngọc và ánh sáng hoa sen, nhận thấy rằng ông vua này đã vung phí cho tất cả các ông hoàng và mặt ngài chẳng khác gì mặt trời đã không sao dứt được nỗi kinh ngạc của họ.

VIII. Đức vua này là Sri Jaya Harivácmađêva, vinh quang tột đỉnh, đã dựng thần Harivácmaxvara vào *trăng, không gian, núi, mở cửa* (1079).

Puranartha diễn đạt bằng lời này: "Sri Jaya Harivácmađêva này chính là Uroja đó;

IX. "Sinh ra từ bà [mẹ] thuộc (casta) Ksatriya; con trai một ông vua thánh hoá; Đất châu báu[1] đặt trên ngực Hari là nơi cư ngụ".

X. "Đấng quân vương này không có em út thuộc dòng cao quý; ngài vui hưởng hạnh phúc thuần khiết, người đảm bảo cho sự thịnh vượng của Campa".

XI. "Ban đầu, ngài rời bỏ đất nước và rất lâu phải chịu nỗi vui buồn ở các xứ người; rồi ngài trở lại Campa".

XII. "Phía đông [đền] Guhêxvara, trên sông Yãmĩ, gần [địa điểm] mà sông lượn đến gần rồi lại rẽ đi, ngài đánh và giết vua và chiếm lấy ngai vàng".

XIII. "Theo một nguyện ước có từ trước, sau khi đánh đuổi quân Kambu và quân Yavana[2], ngài tái thiết đền Siva đã bị các quân đội kia phá huỷ".

XIV. "Thực hành trò chơi vương giả, ngài chiếm đất Kambu vì lòng tốt và vui dùng sức mạnh quân đội của mình".

---

[1] Ratnabhumi, tên riêng của Harivacman

[2] Quân Việt

XV. "Theo một nguyện ước có từ trước, để [ghi nhớ] thắng lợi, ngài dựng [tượng] Siva trên núi Vugvan, nơi được chỉ dẫn từ kiếp trước".

XVI. "Dưới vương triều của ngài, tất cả thần thánh đều phong túc của cải, thế giới được mưa móc từ thiện, xứ sở Campa đầy vàng".

XVII. "Trong Purãnãrth, một núi những sự việc ích lợi nhìn thấy được trên thế gian, người mà thế giới gọi là Uroja quyết định người có tên là Sivãnandana".

XVIII. "Ta là Uroja bốn lần tái sinh, người ta nói rằng ai có một lần thì không có hai lần, tuy nhiên, để thực hiện nguyện ước của ta Siva này đã tái sinh".

XIX. "Vị thần của thần Srisanabhađrêxvara, vị thần của các đấng ở Vugvan được đức vua này làm giàu có, là phần của ta – người cầu chúc cho vinh quang của Saiva".

Đây là Purãnãrtha, sự mô tả của Uroja mà mọi người cần phải biết.

Đây là tất cả nhà cửa ruộng vườn của nước Campa mà đức vua Sri Jaya Harivácmađêva cúng thần Sri Harivacmêxvara:

[I] Ruộng Salamvan từ sông Sinhapura đến rừng Lak, toàn bộ

1...	170 jãk
Mặt C	
2. Ruộng sinjol	200
Cộng:	370 jãk

[II] Ruộng Palei Gunam, từ ruộng của Srisanabhađrêxvara ăn về hướng đông đến làng này:

1. Ruộng makil	150 jãk
2. Ruộng sinjol	150
Cộng:	300 jãk

[III] Ruộng Palei (làng) Bhanh, từ phía tây đường cái... rằng lớn đến... rừng, từ... đến kênh lớn:

1. Ruộng makik	300 jãk
2. malau	100
3. satam	100
4. sinjol	50
Cộng:	550 jãk

[IV] Ruộng nằm ở dưới vòng của Palei Sukintut, gọi là đồng bằng:

1. Ruộng makik	150 jãk
2. malau	50
Cộng:	200 jãk

[V] Ruộng ở Njran ăn về phía tây, đến thác, về phía đông... về phía tây...

MỸ SƠN XXI

A.

Vạn hạnh! Đây là Đức vua Sri Jaya Harivácmađêva, Hoàng tử Sivanandana, con của vua Sri Paramalaramaloka, có nguồn gốc Ksatriya – Bà La Môn, cháu nội vua Sri Rudralôka... murti, đức vua kiệt xuất.

Sri Jaya Harivácmađêva là con bà Paramasundari Đêvĩ, còn gọi là Hoàng hậu Jinjyan; ngài có tên riêng là Ratnabhũmivijaya; con trai Sri Parabodhisatva, vua tối thượng. Ngài có vẻ đẹp hoàn hảo, có đầy đủ 32 dấu hiệu... theo *Arthapuranasastra* [mà tác phẩm này như để] ca ngợi trước đối với ngài.

Ngài khéo léo và từng trải trong sự thấu hiểu 64 *Kála*, như văn phạm... cho tới sự thấu hiểu chân lí tối thượng. Ngài là người dũng cảm vô cùng, thành thạo sử dụng các loại vũ khí, anh hùng và kiêu hãnh, đánh tan tất cả quân thù trên mọi chiến trường.

Vào thời gian Jaya Harivácmađêva đi về miền Nam, vua Campuchia sai đại tướng Sankara, người giỏi nhất trong các viên tướng, dẫn quân miền (pramãna) Sipakhya sang đánh nhau ở cánh đồng Rauapura[1]. Ngài giao tranh với tướng Sankara và tất cả các tướng lĩnh Campuchia, cùng quân đội của họ. Bọn chúng chết... chiến trường trên miền đất Thù... Vua Campuchia phái một đạo quân nghìn lần mạnh hơn trước để đánh nhau trên cánh đồng Virapura[2]. J.H. đánh bại hoàn toàn quân Campuchia.

... Vua Campuchia phong vương cho một người Ksatrya là Hoàng thân Haviđêva, em rể của ông, em út bà chính cung của ông rồi lệnh cho các tướng phải dẫn quân Campuchia, bảo vệ Hoàng thân Hariđêva để tôn phò ông này lên ngôi vua ở Vijaya[3]. J.H. trở về Vijaya, hai bên giao tranh ở cánh đồng Mahisa. J.H. tiêu diệt ông vua này (Hariđêva) cùng với tất cả tướng lĩnh Chăm và Campuchia, cùng với quân đội Chăm[4] và Campuchia; bọn chúng chết hết... J.H. trị vì như một vua tối cao từ đó. Vua Campuchia hay tin em rể ông, Hoàng thân Hariđêva cùng với tất cả tướng lĩnh và quân đội, đã tử trận...

B.

... Với tinh thần anh dũng của Jaya Harivácmađêva. Bấy giờ, láng giềng của Vijaya. Vua... các vua người Kiratas[5]... đồng bằng, rừng miền nam, làng Slãy, cho

---

[1] Vùng Phan Rang
[2] Vùng Khánh Hoà
[3] Kinh đô ở Quy Nhơn
[4] Quân Chăm đi theo quân Campuchia
[5] Miền núi, người Thượng

đến rừng Vatta (?)... giao tranh. J.H. đánh thắng quân Kiratas... Các vua Kiratas phò lên ngôi vua người em rể của ngài là Vansaraja, em trai vợ ngài, ở sứ Madhyamagrãma... J.H. đem quân đánh Vansaraja, bắt các toán quân Kiratas, đánh tan tất cả... Vua Yavanas[1] vì nghe tin vua Campuchia gây ra những khó khăn cho J.H. đã phong vương cho một người Campã là Vansarãja. Ông (vua Yávana) đã sai nhiều tướng lĩnh và quân đội Yavanas thiện chiến, đến trăm nghìn binh sĩ, và nghìn... cánh đồng Đalva và cánh đồng... giao tranh. Bấy giờ Jaya Harivácmadêva dẫn toàn bộ quân đội Vijaya... Hai bên lao vào một trận ác chiến. J.H. đánh Vansarãja với tất cả... Quân Yavanas chết, nhiều... J.H. bắt và cũng cúng [làm chiến lợi phẩm] cho các đền Sadan và Son và cúng các tôi tớ người Chăm theo... J.H. dựng một linga trên [núi] Mahisaparvata, [còn gọi là] Yan Tdah. Ngài cúng Sri Paramabramaloka, phụ vương ngài, ngôi đền này ở phía bắc, cúng hoàng hậu Junjyan, mẹ ngài, ngôi đền... Ngài cúng các bức tượng cho các *Sariras*. Ngoài ra, từ trước, J.H. đã thực hiện điều mong ước đối với thần Srisanabhadrêxvara là cúng một ngôi đền trên núi Vugvan, vì Srisanabhadrêxvara... Theo mong ước đó, ngài đã dựng các tượng này trên núi Vugvan Srisanabhadrêxvara.

MỸ SƠN XXII

Vạn hạnh! Bài thơ của vua của các vua (có câu):

I. "Hiến lễ của những người làm hiến lễ sẽ có ngày làm nguy hại cho con người nếu như trong hiến lễ đó mà ta lại xa cách con người"... Trong suy tưởng đó, đông đảo nhân quần [sống] rải rác mọi nơi cúi mình trước mặt người.

II. Trước hết, con gái vua của các núi, người vợ vô song, chỉ có một thân thể cùng với Gaurinda; rồi Bhima lại tách nàng ra khỏi thân thể chàng; rồi nàng lại ôm ấp Sankara vì lạc thú tình yêu. Mãi mãi, dường như do sợ hãi sự nổi giận (?), người chồng của Pãrvãti đã sinh ra mọi người, với sự kết hợp với nàng, đã say mê một cách trung thành bằng cả linh hồn, lời nói và trái tim, với nư thần yêu dấu của niềm vui sướng của Siva.

III. Đền Srisanabhadrêxvara, vầng sương này, xưa kia do Uroja lập nên, đã bị quân thù phá huỷ, nay ta xây dựng lại sau khi giết được những kẻ phá hoại, trong chiến trận.

IV. Uroja vạn hạnh đã dựng Srisanabhadrêxvara với niềm vui bất tận và đã đặt một dấu [ấn] bất tử trên đỉnh núi Vugvan, vật hỗ trợ thần thánh, đã bị phá huỷ. Đến lượt ta, một [Uroja] khác đã dựng lại ngôi đền với một vẻ đẹp hấp dẫn, ta đã dựng Isa trên [núi] Vugvan, theo một điều mong ước cũ.

---

[1] Vua Việt

[Chăm]. Ta, vua Sri Harivacmađêva, hoàng tử Sivanandana, con trai vua Sri Paramabramaloka, thấy rằng vị thần tối thượng này đã bị cướp phá cùng với đền tháp, đã phải chịu đựng sự tàn phá của quân thù hùng mạnh, ta đã tái thiết đền này với vẻ đẹp ngày xưa. Ta đã cúng mọi vật thường dùng cho thần này. Và tất cả các vua sẽ trị vì trong nước Campa, sẽ sùng kính vị thần này, cả bên trong lẫn bên ngoài, chắc chắn sẽ được vui hưởng ân sủng ở cả hai thế giới; bởi vì, Ta, đức vua Sri Harivacmađêva, hoàng tử Sivanandana, ta sùng kính thần này và đầy lòng kính tín trong mọi hoàn cảnh.

MỸ SƠN XXIII

I. Ngài Pu cei anak Sri Inđravacman, cứ Gramapura, đã cúng [vật] này cho Srisanabhađrêxvara, chúa của các chúa, giống như một quả núi ngọc trong mặt trăng, khí quyển, tám và các mũi tên (1085).

II. Isvara theo bản chất, trở thành Mahadisvara, nay không còn là Isvara nữa, mà là Hiranyagarbha[1]; trở thành Hiranyagarbha, [thần] có ánh sáng bất hủ mà nhờ đó các phương trời được trải rộng, ngài không ngớt được ngợi ca bởi con người sùng đạo.

III. Vị thần này, dù rất mực nhân từ, cũng không thể ban phúc cho cả 10 phương; trở thành người bảo vệ có 5 bộ mặt vương giả, 5 cái miệng.

IV. Nhờ miệng rộng trông thấy được, Sarva có tiếng nói vang dội; nhưng khi sẵn sàng phải ngợi ca, thì [thần] lại câm lặng trước ánh sáng duy nhất của cái kosa vàng mà [thần] vừa được cúng tặng, mà nó không thấy gì để cho, đã thành ánh sáng tương xướng với người đã cho.

V. Lòng trắc ẩn, vinh quang, công đức, vẻ đẹp, lòng dũng cảm chính là 5 bộ mặt [của đức vua] này; để ngợi ca đồng thời tất cả, cái kosa của Mahêsa có mang cả năm Vêđa.

VI. Để làm kosa này, vàng được cung cấp là tai – ba – tai (= 232[2] [lá]); ngọc thạch gồm hai – thân (= 82 [viên]); ngọc trai, một bộ gồm núi – sáu (67 [viên]); bạc có khí quyển – không gian – tai (= 200 [lá]).

---

[1] Con tằm, bởi vì bây giờ Siva đã có kos'a như con tằm trong kén vàng

[2] Một số tên gọi thay số:

[Mặt] trăng = 1
Thuỷ triều, Vú, Bàn tay, Cánh tay, Tai [nghe] = 2
Mắt Siva = 3
Biển = 4
Mũi tên = 5
Sáu (ít thấy) = 6
Núi = 7
Người, Thân [thể] = 8
Mở cửa, Các Nándas = 9
Không gian, khí quyển = 0

MỸ SƠN XXIV

A.

Đức vua này Sri Jaya Inđravacmađêva [sinh trưởng] từ miền đất nổi tiếng là Gramapuravijaya. Đấng quân vương này đã trị vì là người đầu tiên vì hạnh phúc của thế giới... Ngài có đầy sức khoẻ, dũng cảm và kiêu hãnh; sử dụng thành thạo mọi vũ khí; thắng quân thù trong chiến trận; chuyên tâm trong mọi *sastras*, như văn phạm, thiên văn [...]; hiểu biết mọi triết lí như triết lí Mahayana; một vẻ đẹp có duyên thượng thặng; có nghị lực trong việc bảo vệ sinh linh và trong [thực hành] bốn phương tiện: sự dịu dàng, độ lượng, sự chia rẽ và sức mạnh; khéo léo trong mọi *tanatap* (sharmastras), nói chung theo đường Naradiya và Bharggaviya; vui vầy với dharmas, ban thưởng cho mọi người tốt...

Ông hoàng này dựng Buddhalôkêxvara, Jaya Inđralôkêxvara, Bhagavati Sri Jaya Inđrêxvari, trong quận Bud dhallôka; Bhagavati Sri Inđragaurixvari trong [quận] Sri – Vinãyãka.

Ông hoàng này – biết rằng Srisanabhađrêxvara là một phần của Siva, thường xuyên ban ân huệ cho những người sùng kính trong toàn vũ trụ, theo sở nguyện của họ – đã cúng tất cả của cải và đồ vật thường dùng cho Srisanabhađrêxvara, để gia tăng niềm sùng tín cho mọi thời.

Trước hết, ông đã cúng một kosa vàng nặng 137 thil với hợp kim bạc nặng 200 thil, nạm ngọc, như *dhuni* và bích ngọc, năm saka 1085.

Tiếp theo, ông xây một *antargraha* có dùng gỗ đàn hương nặng 2 *bhara* 9 *tul*; bạc dùng trang trí *antargraha* này nặng 1096 thil, và vàng dùng để dát phía đỉnh *antargraha* nặng 26 thei. Một *cranan* được xây dựng... bốn nagas (rắn) vàng trang trí cho cranan 30 thei vàng và 17 thei bạc. Một *tangau* bạc... 495 thil với một viên đá mặt trời trên đỉnh chóp. Tất cả những vật này được cúng vào năm saka 1086.

Tiếp theo, năm saka 1087, ông cúng một sanraun vàng nặng 17 thil, một bình vàng (suvarnahajana) nặng 24 thei với hợp kim bạc 26 thei; một suvarnakalasa (ấm vàng) nặng 8 thei; một bak vàng 2 thil; một srumvil vàng 45 thei với hợp kim bạc 99 thil... một *nagapattra* bịt vàng.

Năm saka 1089, cúng một tralay vàng 294 thei, một hluk vàng 100 thei.

Năm saka 1090, cúng những con voi lớn, tôi tớ nam và nữ...

Năm saka 1092, đã trang trí prasađa (đền) Srisanabhađrêxvara với 10 bhara 3tul 5 kar 17 thei bạc; đã dùng 82 thei vàng để dát phủ mái đền.

Ông hoàng này đã cúng tất cả những vật đó và gửi gắm ở đây tất cả, thân thể, lời nói và tư tưởng.

B.

Đức vua này là Sri Suryavacmanđêva, [tức] hoàng tử Sri Viđynanđana, [người xứ?] Tumprauk Vijaya. Đức vua thực hành Dhácman (Đạo Pháp) của Mahãyãna (Đại Thừa), theo sự chỉ dẫn của khoa học chân chính. Thời niên thiếu, năm saka *biển – không gian – trăng – trăng* (1104), ngài đi sang Campuchia. Vua Campuchia thấy ngài có đủ 33 dấu hiệu, yêu mến giữ ngài và dạy bảo ngài tất cả khoa học và tất cả vũ trụ. Thời gian ngài sống ở Campuchia, một thành thị ở trong nước này, tên gọi là Malyan, có một đám dân xấu mà người Campuchia ở đó đã bị chiếm (?), đã nổi loạn chống lại vua Campuchia.

Vua thấy ngài thành thạo sử dụng vũ khí, sai ngài dẫn quân Campuchia đi chiếm lại Malyan. Ngài phục tùng mong muốn của vua Campuchia. Vua thấy rõ giá trị của ngài, đã phong ngài làm *yuvarãja* (Phó vương), ban cho ngài mọi ân sủng và của cải có ở trong nước Campuchia.

Năm s'aka *hai – trăng – trăng – trăng* (1112), ông vua Sri Jaya Inđravacmađêva Ong Vatuv nổi lên chống lại vua Campuchia. Vua lại cử ngài cầm quân Campuchia về chiếm lại Vihaya và bắt vua Jaya Inđravacmađêva Ong Vatuv, ngài đã bắt và cho quân dẫn về Campuchia. Ngài phò vua Suryajavavacmađêva, tức hoàng thân In, em rể vua Rajapura ở Panran. Thời gian ngài trị vì ở Rajapura, giặc giã nổi lên nhiều, ngài đều đánh, đẩy lùi và thắng được chúng.

Sri Suryavacman, hoàng thân In, đã lên ngôi vua Vijaya nhưng lại bị hoàng thân Rasupati đuổi chạy về Campuchia. Hoàng thân Rasupati cai trị xứ sở Vajaya dưới vương hiệu Sri Jaya Inđravacmađêva.

Năm s'aka *biển – trăng – trăng – trăng* (1114), vua Campuchia sai các tướng [xuất quân] cùng với Sri Jaya Inđravacmađêva Ong Vatuv. Họ đến gặp ngài ở Rajapura – Ngài chỉ huy quân Campuchia, cùng với cả Jaya Inđravacman, tiến đánh Vijaya, bắt được Jaya Inđravacman, cai Racupati, giết ông này, rồi trị vì trên nước (nagara) Vijaya. Cùng năm, Jaya Inđravacmađêva Ong Vatuv trốn khỏi tay quân Campuchia, chạy về Amaravati. Ông kích động dân các vùng Amaraviti, Ulik, Vuyar, Jriy, Traik, trong nhiều địa khu (anekapramãna) nổi lên, rồi tiến đánh Vijaya.

Ngài đem quân phản công, đuổi Jaya Inđravacmađêva Ong Vatuv đến tận Yan Bharuv – vijaye, giáp chiến, đánh thắng và buộc ông ta phải chạy về Traik. Ngài truy kích, bắt được và giết chết ông ta ở Traik. Từ đó ngài trị vì không còn bị chống đối.

Năm saka *năm – trăng – trăng – trăng* (1115), quân Campuchia... nhà cửa, chiếm bảy... chiếm tám... Ngài.

...

đánh và thắng được quân Campuchia.

Năm saka *sáu – trăng – trăng – trăng* (1116), vua Campuchia sai nhiều tướng lĩnh với đủ vũ khí, sang đánh ngài. Ngài giao tranh [với chúng] ở Jai Ramya – vijaya và thắng được các tướng Campuchia. Sau trận chiến với bọn chúng, ngài lên đường, đi đến Amaravati. Ngài khôi phục các nhà cửa (rumah), sai làm ngôi nhà [tên gọi là] Sri Herukahamya, sai làm một kos'a vàng, cúng [thần] Srisanabhađrêxvara một sadmukha nặng 510 thei, cúng một suvauk vàng 5 thil; một kanap ở Sinhapura cho [thần] Srisanabhađrêxvara, để gây công đức trên thế giới này và thế giới bên kia.

Ta, Yuvaraja, dòng dõi cao quý, tên riêng là Mnagahna Ong Dhanapati, ta... cai quản (?) nước Campã... ta vinh quang. Ta đã dựng lại Siva, đó chính là Srisana và ta kính yêu người. Ta cúng mọi của cải và tôi tớ vào năm s'aka 1166 (?)[1]...

(Phát hiện Khảo cổ học, 1981)

[1] Chắc phải là 1126

VỀ MỘT PHONG TỤC CHÔN CẤT ĐIỂN HÌNH CỦA CƯ DÂN SA HUỲNH

Đến nay, dường như đã có thể dùng tên *Văn hoá Sa Huỳnh* để gọi chung các di chỉ văn hoá khảo cổ thời đại đồng và sơ kì sắt, cùng có một số đặc trưng cơ bản và phân bố trên một phạm vi rộng, từ nam Bình Trị Thiên cho đến đồng bằng Nam Bộ. Địa bàn, đặc trưng, thời gian và trình độ phát triển của văn hoá này lại khiến ta có thể nghĩ rằng nó gắn liền với nhóm tộc người Malayo – Polynesia cư trú ở vùng ven biển của Đông Nam Á lục địa.

Một bộ phận phía bắc của nhóm Malayo – Polynesia ven biển đã lập nên vương quốc cổ Champa và hình thành tộc Chàm vào khoảng đầu Công nguyên. Chắc rằng họ chính là chủ nhân của văn hoá Sa Huỳnh. Lưu vực sông Đồng Nai, từ văn hoá Đồng Nai – một hình thức địa phương của văn hoá Sa Huỳnh – đến các văn bia Biên Hoà[1], trong mối quan hệ địa vực rộng rãi với cả vùng nam Trường Sơn, tới thế kỉ XIV – XV vẫn là địa bàn quan trọng của người Chàm. Một bộ phận cực nam của họ rất có thể đã lập nên quốc gia "*Chí Tôn*" (*Naravaranadara*)[2], đã có những quan hệ nhất định với các bộ phận phía bắc trước khi và có thể cả sau khi đã trở thành một bộ phận của vương quốc cổ Phù Nam. Vì thế, chúng tôi đã đề nghị gọi chung bằng một cái tên ước lệ là người Chàm cho các bộ phận của nhóm Malayo – Polynesia ven biển tồn tại trong lịch sử, từ Bình Trị Thiên đến Kiên Giang.

Đến nay, mặc dù ngày càng phát hiện được nhiều dấu vết cư trú, cũng không thể không thừa nhận một đặc trưng quan trọng bậc nhất của hình thức văn hoá tiền sử và sơ sử của người Chàm là kiểu chôn cất dưới hình thức *mộ vò*.

Phản đối ý kiến của J. Przyluski cho mộ vò là một trong những nét đặc trưng "của một nền văn minh biển có từ thời đá mới, ở vùng Đông Nam Á và Nam Dương", E. Saurin cho rằng đó là một hình thức bình thường, có ở cả châu Âu, châu Mĩ, ở Nhật Bản, Ấn Độ và nhiều nước Đông Nam Á khác, kể cả ở miền Bắc Việt Nam[3].

---

[1] A. Cabaton: *Văn bia Chàm ở Biên Hoà* (tiếng Pháp) – trong Tập san "Trường Viễn Đông bác cổ", T. IV, tr.687.

[2] Lương Ninh: *"Nước Chí Tôn" – một quốc gia cổ ở miền Tây sông Hậu* – trong Khảo cổ học số 1/1981.

[3] E. Saurin: *Cánh đồng chum Hàng Gòn ở gần Xuân Lộc* (tiếng Pháp) trong Tập san "Trường Viễn Đông bác cổ", T. LX.

Hiện tượng dùng chum, vò hay nồi làm một kiểu áo quan tuy được thấy áp dụng rộng rãi, nhưng khó có thể coi là chúng mang tính chất hoàn toàn giống nhau. Chưa thể khẳng định E. Saurin, rằng một thạp đồng như ở Đào Thịnh hoặc ở những nơi khác đã thể hiện sự phổ biến của hình thức chôn cất bằng chum, vò. Ở cánh đồng Chum (Lào), các chum với tính cách áo quan lại có những đặc trưng riêng của nó, một phần đáng kể có kích thước lớn hoặc rất lớn, có thể dùng chứa đựng nguyên thi hài, chất liệu chế tạo bằng đá và đặt trên mặt đất, có mang ý nghĩa của văn hoá cự thạch. Còn ở Sa Huỳnh, hình thức chôn cất phổ biến là mộ vò[1]. Và, cho đến nay đã phát hiện được gần 1000 ngôi mộ với số lượng vò khá lớn có nhiều kích thước và hình dạng khác nhau, số vật tuỳ táng phong phú và sự phân bố trên cùng một địa bàn rộng khiến cho các bãi mộ vò Sa Huỳnh mang một ý nghĩa riêng biệt, độc đáo, xét về mặt dân tộc học.

Tuy nhiên, trên địa bàn của cư dân Sa Huỳnh và sau đó là người Chàm, không phải chỉ có hình thức chôn cất bằng mộ vò mà đã trải qua nhiều hình thức mai táng khác nhau, không tách rời những quan niệm của cộng đồng cư dân về cái chết và tang lễ. Việc tang lễ và hình thức chôn cất ở đây phải chăng có thể coi là đã trải qua những giai đoạn dưới đây:

1. Trên địa bàn này, một số *mộ nguyên* (chôn cả thi thể), đã được phát hiện ở An Sơn (Long An), Dốc Chùa (Sông Bé), ở Núi Sứa, Kỳ Sơn và Phước Sơn (Nghĩa Bình), An Sơn có 3 ngôi, được đoán định niên đại khoảng 3500 – 4000 năm trước đây[2]. Dốc Chùa có gần 50 ngôi *mộ nguyên* được đoán định niên đại vào nửa đầu thiên niên kỉ I tr.CN[3].

Ta chưa được rõ niên đại và những điều cần thiết khác về tộc người và trình độ văn hoá của người Núi Sứa[4], Kỳ Sơn[5] và cả Phước Sơn[6]. Nhưng còn người An Sơn và Dốc Chùa là ai? Dấu vết cư trú trực tiếp của họ ở đây đã có trước đó ít nhất 1 thiên niên kỉ. Chắc rằng họ là những cư dân tiền Đông Nam Á, trong đó bộ phận này có thể có quan hệ gần gũi với những bộ phận khác sống trên đất nước ta,

---

[1] Chúng tôi đề nghị gọi là *chum* những đồ đựng làm áo quan có kích thước lớn như ở Lào, và gọi là *vò*, những vật cùng loại, bằng gốm, chôn dưới đất và có kích thước nhỏ cao dưới 1m.

[2] Lê Xuân Diệm, *Khai quật di tích An Sơn*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1978". Lê Trung Khá, *Di cốt người cổ ở An Sơn*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1978".

[3] Đào Linh Côn, *Khai quật Dốc Chùa đợt I*, trong "Khảo cổ học" số 4 năm 1977.
Nguyễn Duy Tỳ, *Tiếp tục khai quật Dốc Chùa*, trong "Khảo cổ học" số 4 năm 1977.

[4] Đào Linh Côn, *Khai quật Dốc Chùa đợt III*, trong "Những phát hiện mới về Khảo cổ học năm 1979".

[5] Lê Trung Khá, Nguyễn Vạn Thuận, *Về mộ quan tài độc mộc ở Kì Sơn*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1979".

[6] Trần Hồng Dần, *Mộ quan tài hình thuyền ở Phước Sơn*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1979".

nhưng muốn biết cụ thể hơn, đương nhiên phải chờ đợi những phát hiện và nghiên cứu mới mà chúng ta mong rằng vấn đề sẽ được soi sáng trong một thời gian không xa lắm.

2. Từ khoảng giữa thiên niên kỉ I tr.CN có một bước ngoặt trong tục chôn cất trên địa bàn này, dường như mộ nguyên đã biến mất và nhường chỗ cho những *mộ vò*. Mộ vò cùng với những dấu vết cư trú của văn hoá Sa Huỳnh đã phát triển rộ trên những địa điểm mà bấy giờ và sau đó là những nơi quần cư và phát triển của người Chàm. Vò không thể chôn cả thi thể, nên ở đây, trước hết hãy nói tới lễ hoả thiêu. Tục hoả thiêu không gắn với việc tiếp thu những tập quán Ấn Độ, mặc dù về sau tục chôn cất của người Chàm không thể không chịu ít nhiều ảnh hưởng Ấn Độ, và mặc dù những tục lệ hiện đại dễ gây cảm tưởng đó. Người Chàm hiện nay có phương ngôn: "Người Chàm[1] qua đời, người ta để cho xác bị phân huỷ rồi đem thiêu, còn người Bani[2] chết thì người ta đem vùi ngay ngày đầu" (*Cham mõtai lwai bruk bloh chuh, Baui mõtai page byõr hareidar*). Mối quan hệ trực tiếp với văn hoá Ấn Độ chỉ có từ những thế kỉ đầu của Công nguyên. Mặt khác ở ngay Ấn Độ, không phải mọi địa phương đều có tục hoả thiêu, nhưng tục này lại thấy có mặt ở rất nhiều khu vực khác trên thế giới.

Ở Ulivou, phía đông Fidji, người chết được đem chôn[3], nhưng ở chính Rôma, người ta cũng tiến hành hoả táng[4]. Ở Ấn Độ, nhiều địa phương cũng theo tục hoả thiêu. Tục lệ *Veda* coi hoả thiêu là một tang lễ thiêng liêng. Trong lúc thiêu, người ta khấn: "Hãy đi xa, đi xa, kẻ quá cố, đừng làm hại người ta"[5]. Theo *Grihya – Sũtra*, hoả thiêu là một nghi thức vô cùng quan trọng[6], nhưng cũng ở Ấn Độ người Pauarigas ở Chota Nagpur lại đem chôn người chết, trừ trường hợp kẻ quá cố là thầy cúng thì người ta đem để vào một cái lều con làm bằng cành lá ở giữa rừng[7]. Lạ hơn nữa, ở bộ lạc Kondayamkotsi Maravars, người chết chưa cưới được chôn, còn đối với người lập gia đình rồi thì lại đem thiêu[8]. Ở Bắc Ấn, người chết thuộc

---

[1] Chàm Ấn giáo.

[2] Chàm Hồi giáo.

[3] Wilkes Charles: Tường thuật của đoàn khai phá Hợp chủng quốc, năm 1838 – 1842 (chữ Anh) – Philadelphia 1845, Q.2, tr.96

[4] Bendanh: Các phong tục về người chết (chữ Anh) – London 1930, tr.187.

[5] Rig Veda, X, 18, 1.

[6] "The Grihya – sũtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies – pt. I – II, Oxford 1886 – 1892 SBE. XXIX – XXX, Xem Jotly Julius: Luật lệ và phong tục (chữ Đức) Strassburg 1896, B. 2, ht. 8.

[7] W. Crooke: Tôn giáo của nhân dân và văn học dân gian ở Bắc Ấn (chữ Anh) – Westminsteg 1896, Q.2, 64.

[8] F. Fawcett: Người Kondayaam Kottai Maravars, một bộ lạc người Dravida ở Tinnevelly, Nam Ấn Độ (chữ Anh), Journal of Anthropological Institute – London 1903 Q. XXXIII, tr.57 – 65.

đẳng cấp thấp bị chôn úp sấp[1], còn ở người Kurmi, gia đình nào nghèo quá, không làm lễ thiêu được thì chôn[2]. Ngoài ra, ở bộ lạc sông Boyne (Úc), người ta chôn thi thể đàn ông, nhưng đàn bà thì đem đặt vào một thân cây[3].

Dựa vào tư liệu cổ và cả phong tục, nhà Ấn Độ học thuộc thế hệ trước là H. Oldenberg muốn khẳng định một điều là không nên nghĩ rằng người ta đã coi trọng hoả thiêu hơn là chôn nguyên[4]. Mặc dù như thế, theo chúng tôi, phong tục Ấn Độ – nhất là trong tục lệ Veda – vẫn toát lên thực tế là hình thức hoả táng rất phổ biến. Tuy nhiên cũng còn có một hiện tượng khác đáng chú ý. Đó là hiện tượng hầu như ở mọi nơi, người ta đều chôn nguyên trẻ em bị chết dưới 2 tuổi, và trong trường hợp này, người ta thường dùng vô lâm áo quan. Ở châu Á, châu Đại Dương và châu Mỹ đều có hiện tượng như thế[5]. Ở Ấn Độ, Grihya – sútra nói rõ một quy tắc là người ta chôn nguyên trẻ em chết dưới 2 tuổi, còn những người chết lớn hơn thì thiêu.

Hai ngôi mộ vò chôn nguyên hai trẻ dưới hai tuổi ở Mỹ Tường (Thuận Hải)[6] là một trường hợp lí thú có thể góp phần khẳng định thêm phong tục phổ biến đó ở địa phương này. Và phải chăng những ngôi mộ hai vò úp lại, tìm thấy ở Quỳ Chử (Thanh Hoá)[7] cũng phản ánh tình hình đó trên một phạm vi rộng lớn hơn?

Như thế, phong tục tang lễ và hình thức chôn cất tuy rất đa dạng, nhưng dường như trong giai đoạn sớm của văn hoá Sa Huỳnh, ta chỉ mới thấy có một hình thức hoả táng. Có thể coi Phú Hoà và Hàng Gòn là những di chỉ thuộc giai đoạn này. Niên đại của Hàng Gòn là 2300 ± 150 năm trước đây (đối với mẫu than củi) và 2100 ± 150 năm trước đây (đối với một mảnh vò). Di chỉ Phú Hoà còn sớm hơn vài trăm năm: 2400 ± 140 năm và 2500 ± 290 năm trước đây.

E. Saurin là người đào Hàng Gòn (Xuân Lộc – Đồng Nai) năm 1968 đã chứng minh đây là một bãi mộ vò, táng một phần tro xương sau khi hoả thiêu. Trong một số vò có vết tro. Ở ngoài và quanh khu vò còn có nhiều tàn than củi, chứng tỏ lễ thiêu được tiến hành ở ngay bãi mộ. Có điều hầu như không thấy có xương. Saurin đã dựa vào phong tục của người Chàm, theo E.M. Durand mô tả[8] để cho rằng

---

[1] W. Crooke, đã dẫn, Q. I, tr.296.

[2] R.V. Russell, Bộ lạc và đẳng cấp ở các tỉnh miền trung Ấn Độ (tiếng Anh) London 1916, Q.4, tr.73.

[3] Curr Edward M.: Chủng tộc ở châu Úc (tiếng Anh) Melbourne 1886 – 1887, Q.3, tr.123.

[4] R. Oldenberg: Tôn giáo Veda (tiếng Đức) Béclin 1894.

[5] E. Bendann: Đã dẫn, tr.188.

[6] Lê Trung Khá, *Về di cốt người cổ Mỹ Tường*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ năm 1979".

[7] Phạm Đức Mạnh, Trịnh Sinh và Nguyễn Việt, *Mộ vò Quỳ Chử*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1978".

[8] E.M. Durand, *Ghi chép về một lễ hoả thiêu (tiếng Pháp)*, trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, t. III, tr.447.

người ta ném những xương chưa cháy hết xuống suối hay vào bụi cây, mà chỉ lấy một ít tro xương cho vào vò chôn. Mảnh – xương trong vò cũng như mảnh khác ở bên ngoài đã bị đất đỏ nhanh chóng huỷ hoại đi. Không phải mọi chi tiết mà Xô-ranh nêu ra đều có tác dụng thuyết phục. Tuy nhiên dựa vào những vết tro còn lại rõ rệt, người ta có thể tin rằng khu mộ vò Hàng Gòn phản ánh tục hoả thiêu đang được áp dụng bấy giờ.

Các hiện vật tìm thấy ở Hàng Gòn tuy đã khá phong phú (một số đồ vật bằng đồng, vũ khí bằng sắt, đồ trang sức và nhiều loại đồ gốm) nhưng các vò táng đã thể hiện rõ tính chất tương đối sớm của nó:

a. Vò nói chung thuộc loại nhỏ, chiều cao phổ biến là 40 – 60cm, có hình dáng đơn giản, không đẹp, thuộc loại III và chủ yếu là loại IV theo sự phân loại của Chử Văn Tần[1].

b. Vò không có hoa văn hoặc hoa văn đơn giản và "không xác định" (Saurin).

c. Đồ gốm tuỳ táng thường là vật đang dùng dở, còn bám muội ở đáy nồi và bị đập vỡ một cách cố ý để cho vừa vào trong vò một số lượng mảnh đáng kể (có vò chứa tới 5kg mảnh, bằng 14 vật gốm nguyên).

d. Đồ ngọc và thuỷ tinh còn hiếm, những vật tìm thấy còn phản ánh một sự gia công thô kệch.

3. Giai đoạn phát triển tiếp theo có thể tìm thấy ở phần lớn các di chỉ mộ vò đã phát hiện ở Quảng Nam – Đà Nẵng và Nghĩa Bình.

E. Saurin cũng đã gợi ra ý kiến xác định thời gian trước sau giữa Hàng Gòn và Sa Huỳnh (Nghĩa Bình) dựa vào ý kiến của H. Parmen – tier cho rằng Sa Huỳnh có niên đại khoảng đầu Công nguyên[2]. Những vò phát hiện được từ trước và nhất là gần đây[3] có thể khẳng định thêm điều đó:

a. Vò có hình dáng đẹp hơn và kích thước lớn hơn trước, chiều cao phổ biến là 60 – 80cm, một số cao tới 90cm hoặc khoảng 1m, có hoa văn, thường là văn thừng đập, chủ yếu thuộc loại I và II theo sự phân loại của Chử Văn Tần.

b. Mỗi vò do đó có thể chứa đựng được một số đồ gốm tuỳ táng nguyên vẹn. Tuy rằng khá nhiều đồ gốm này đã bị đập vỡ, nhưng không có dấu hiệu nó bị đập vỡ

---

[1] Chử Văn Tần: *Về văn hoá Sa Huỳnh* trong Khảo cổ học số 1/1978, tr.52 – 60.

[2] H. Parmentier: *Kho chum Sa Huỳnh* (tiếng Pháp) – trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*. T. XXIV, Hà Nội, 1925.

[3] Trịnh Căn và Phạm Văn Kỉnh, *Khai quật khu mộ Chum Tam Mỹ*, trong "Khảo cổ học", 4/1977, tr.49 – 57. Chử Văn Tần, *Nghĩa Bình mùa điền dã 1978*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1978. tr.193 – 195". Nguyễn Thành Trại và Nguyễn Văn Long, *Điều tra thám sát Hòn Đơ*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1979". Phạm Quang Sơn và Phạm Đức Mạnh, *Điều tra Bầu Hoè*, trong "Những phát hiện mới về khảo cổ học, 1979".

cố ý như ở Hàng Gòn. Ở một số vò, số đồ gốm còn nguyên và là những vật mới, chứ không phải đã dùng cũ.

c. Cùng với vò, đồ gốm tuỳ táng nhiều, có hình dáng và hoa văn đẹp[1].

d. Đồ trang sức phong phú và đẹp hơn, số hiện vật bằng sắt nhiều hơn rõ rệt so với Hàng Gòn và Phú Hoà.

Mộ vò Sa Huỳnh có mấy mảnh xương sọ và nói chung ở vùng này hầu như không thấy vết tro trong vò táng. Các vò lại được sắp xếp thành cụm, có thứ tự. Đó là lí do để Phạm Văn Kinh cho rằng các di chỉ bãi mộ ở Quảng Nam – Đà Nẵng và Nghĩa Bình là cải táng. Thậm chí người ta đã tiến hành cải táng thống nhất theo từng đợt, "được chôn cùng một lần"[2]. Chính Saurin cũng đã có ý kiến cho khu mộ Sa Huỳnh là cải táng; hơn nữa còn cho rằng hai bãi mộ cạnh nhau đã theo hai phong tục chôn khác nhau: Sa Huỳnh là cải táng còn Phú Khương ở bên cạnh là hoả táng[3]. Cho đến nay thực tế này vẫn còn làm cho một số nhà khảo cổ học phân vân.

Như thế, nửa sau thiên niên kỉ I tr.CN là thời kì xuất hiện và phát triển của văn hoá Sa Huỳnh, trải rộng từ Bình Trị Thiên đến đồng bằng Nam Bộ, trong đó khu vực phía bắc ở Quảng Bình – Đà Nẵng và Nghĩa Bình – có lẽ đã hoàn thành một giai đoạn phát triển cao hơn kế tiếp khu vực phía nam và vẫn tiếp tục tồn tại với những đặc trưng riêng của văn hoá Sa Huỳnh trong một vài thế kỉ đầu Công nguyên.

4. Trong khoảng nửa đầu thiên niên kỉ I của Công nguyên, tộc Chàm vẫn giữ tục hoả thiêu người chết. Đây cũng là lúc họ tiếp xúc với văn hoá Ấn Độ. Các thư tịch cổ Trung Hoa như *Tấn thư, Tống thư, Lương thư, Nam sử*... hầu như đều chép lại giống nhau "đốt thây ngoài nội gọi là hoả táng". *Nam Tề thư* ghi chi tiết hơn: "Đốt thây ngoài nội gọi là táng lễ. Miền biên giới xa có loài chim linh thức, biết người sắp chết thì tụ tập ở nhà người đó; ăn thịt người chết, hết thì bay đi. Rồi người ta lấy xương đốt thành tro, ném xuống biển, đó là thuỷ táng"[4]. Nếu như hiện tượng *Nam Tề thư* ghi là thực, thì cũng chỉ là trường hợp đặc biệt, mà ngay trong đó nghi lễ hoả thiêu (đốt xương) cũng vẫn là một phần tang lễ quan trọng. Tóm lại, trong thời gian tồn tại của các thư tịch cổ này (thế kỉ III – VI), tục hoả thiêu người chết vẫn hoàn toàn phổ biến. Tuy nhiên ta không thấy nói gì đến hình thức chôn cất cả.

5. Bắt đầu từ sự phản ánh của *Tuỳ thư* (năm 589 – 617), tiếp đó cả *Cựu Đường thư*, ta thấy hình thức chôn cất lại có sự cải biến: người ta vẫn hoả thiêu thi hài

---

[1] Nguyễn Thành Trai và Trịnh Dương, *Trở lại Sa Huỳnh*, trong "Khảo cổ học" 4/1977, tr.58 – 61

[2] Phạm Văn Kinh, *Văn hoá Sa Huỳnh qua những phát hiện mới* trong "Khảo cổ học", 1/1978, tr.46 – 51.

[3] E. Saurin: đã dẫn, tr.352

[4] Nam Tề thư: q.38, liệt truyện 39, 10b.

người quá cố rồi lấy tro xương cho vào một cái bình. Vua chết thì cho vào bình vàng nhấn xuống biển, quan chết thì dùng bình đồng nhấn ở cửa sông, còn dân thường thì dùng bình đất và thả xuống sông. Chắc rằng người ta đã không vừa làm việc này vừa lấy một phần tro xương khác để đem chôn.

6. Về sau, phong tục tang lễ lại thay đổi một lần nữa. Người ta không còn lấy tro xương vào bình, thả xuống sông, xuống biển nữa, mà lấy mấy mảnh xương sọ, để vào *klong* rồi đem thờ. *Klong* thường là một bộ hộp tròn 4 cái, bằng những kim loại khác nhau (vàng, bạc, đồng), có chạm khắc và đặt lồng vào nhau, hoặc cũng có thể là một bình nhỏ có nắp đậy kín. Một số *klong* bằng đồng hay bạc bịt vàng còn tìm thấy trong số các di vật hoàng gia của vương quốc cổ Champa đã nói lên điều đó[1]. Tục này vẫn được bảo tồn trong dân gian cho đến ngày nay.

Nhìn vào cả tiến trình của phong tục tang lễ của cư dân Sa Huỳnh và của tộc Chàm, từ khoảng giữa thiên niên kỉ I tr.CN, đến nay, ta thấy một tình hình như sau. Nếu như việc xác định của Saurin, Phạm Văn Kỉnh... về tính chất vò cải táng của các bãi mộ vò ở Quảng Nam – Đà Nẵng, Quảng Ngãi là đúng thì tức là đã có sự đứt đoạn. Cho nên không thể không cần xem lại sự đoán định của các tác giả trên, tuy rằng giải thích về hiện tượng thiếu các dấu vết than tro là một việc không phải dễ dàng gì.

Ở Sa Huỳnh người ta không thấy có những biểu hiện của việc chôn cất hỗn hợp (chẳng hạn giữa chôn nguyên và hoả thiêu) theo tuổi tác hoặc giới tính. Bởi vì tục lệ này nếu có thì đương nhiên phải được áp dụng xen kẽ trên cùng một địa bàn, và cùng một khoảng thời gian. Cho đến nay cũng chưa hề thấy có dấu vết của bãi mộ nguyên – tiền đề của hình thức cải táng – và thật khó mà tin được rằng người ta đã cải táng xong toàn bộ trước khi có phong tục mới. Lí do quan trọng để dẫn tới quan niệm về hình thức cải táng là tuy người ta có thấy mấy mảnh xương sọ trong các vò Sa Huỳnh, nhưng trong những vò đó cũng như các vò khác, nói chung không thấy có vết tro. Phạm Văn Kỉnh còn có nhận xét các vò được sắp xếp thành cụm theo thứ tự, dường như đã được sắp đặt cùng một lần. Thực ra, theo Parmentier, đôi khi cũng có than tro ở bên trong và ngoài vò[2]; các vò được sắp đặt cũng không phải là thứ tự lắm "có chỗ liền nhau, như là cái mới sau này được đặt vào giữa những cái cũ"[3]. Rất có thể việc chôn vò ở đây cũng giống như ở Hàng Gòn mà Saurin đã nói là người ta đã chôn thành cụm theo từng gia tộc, cái trước

---

[1] H. Parmentier: *Kho báu của các vua Chàm (tiếng Pháp)*, trong "Tập san Trường Viễn Đông bác cổ", T.V.

[2] H. Parmentier: *Kho chum Sa Huỳnh* (tiếng Pháp), trong "Tập san Trường Viễn Đông bác cổ", T. XXIV, tr.342

[3] H. Parmentier: Đã dẫn, tr.326

được đánh dấu để cái sau chôn vào cạnh đó; có điều dấu có lẽ bằng tre gỗ nên đã không để lại vết tích gì[4].

E.M. Durand đã quan sát và kể lại một lễ hoả thiêu của người Chàm ở đầu thế kỉ này[1]. Theo sự miêu tả thì người chết đã được quàn 17 ngày đêm rồi mới đem đi thiêu. Nơi thiêu là một địa điểm riêng biệt, được xác định có tính chất truyền thống của một đơn vị dân cư. Sau những nghi lễ kéo dài ở nơi quàn cũng như ở địa điểm thiêu, việc thiêu xác được tiến hành. Lúc lửa vừa bén, hai người thầy cúng (*basheh*) lại gần, dùng dụng cụ tách cái đầu người chết ra khỏi thân, lấy *tagat* (một loại rìu sắt chuyên dùng) bổ sọ lấy ra 9 mảnh xương nhỏ (*talang*), rồi ném phần còn lại vào lửa. Tiếp đó đến nghi thức cầu kì của quá trình rửa sạch 9 mảnh xương sọ (*Patrip talang*), đem đặt vào *klong* rồi chuyển cho thân nhân người chết để thờ. Còn toàn bộ than và tro xương ở nơi thiêu thì (cũng với nghi thức) được đem ném ra trước gió "trên những con đường mòn" (trong rừng) mà trâu bò thường qua lại". Durand đã kể và Saurin cũng dẫn lại G. Moussay, cho biết các *klong* đựng mấy mảnh xương sọ người chết sau một thời gian thờ cúng rồi cuối cùng cũng được đặt vào một cái vò và đem chôn trong nghĩa địa của thị tộc[2].

Chúng tôi ngờ rằng những nghi thức tang lễ này đã có từ rất sớm. Tục hoả thiêu vốn có của nhóm Malayo – Polynesia ven biển đã dần dần được nghi thức hoá, phức tạp hơn, cùng với sự hình thành xã hội có giai cấp, sự tiếp nhận những yếu tố văn hoá bên ngoài và vai trò của những người Bà La Môn ở khoảng những thế kỉ tiếp giáp trước và đầu Công nguyên. Bước đầu của những nghi thức này có thể đã được thể hiện trong giai đoạn thịnh vượng của văn hoá Sa Huỳnh. Thời Sa Huỳnh người ta chưa có *klong*, các mảnh xương sọ đã được đặt trong nồi hoặc lọ gốm để thờ một thời gian rồi cho vào vò đem chôn. Các mảnh xương này thường nhỏ, chưa bị đốt cháy, đã qua vài lần rửa nước – phổ biến là nước phù sa – nên trong các vò Sa Huỳnh hầu hết có thể đã bị tiêu huỷ đi mà chỉ một số ít còn lại. Phải chăng đó là lí do mà ta không thấy có nhiều xương ở cả những vùng không phải là đất đỏ và cũng không thấy nhiều than tro trong các vò mộ Sa Huỳnh?

Kết quả của một cuộc khai quật, hình ảnh của một số hiện vật luôn luôn là sự chứng minh rất đáng tin cậy cho một hiện tượng đời sống, thậm chí của tư tưởng. Nhưng về một hình thức tang lễ và chôn cất trên cùng một địa bàn, rõ ràng là không thể không xem xét nó trong mối quan hệ với phong tục của tộc người. Những giai đoạn biến chuyển của nó lại không thể không gắn với quá trình

---

[4] E. Saurin: đã dẫn, tr.352

[1] E.M. Durand: *Ghi chép về một lễ hoả thiêu* – (tiếng Pháp), T. III, tr.447 et s.

[2] E. Saurin: đã dẫn, tr.353. Xem G. Moussay: 1971, *Nhìn qua người Chàm ngày nay* (tiếng Pháp) B.S.E. Nlle ser. XLVI.

phát triển của xã hội và sự tác động của những yếu tố văn hoá khác. Hình thức tang lễ và chôn cất mang tính chất đa dạng nhưng lại không biến động một cách tự do. Vì thế chúng tôi nghĩ rằng ở cư dân Sa Huỳnh và ở tộc Chàm, hạt nhân của phong tục tang lễ là *hoả thiêu*. Nhưng hình thức chôn cất thì đã có những biến chuyển qua các giai đoạn sau:

1. Chôn tro xương trong vò sau khi thiêu; bãi mộ và nơi thiêu có thể là một, hoặc ở gần nhau;

2. Chôn một số mảnh xương sọ trong vò sau một thời gian làm lễ thiêu và thờ các mảnh xương đó; nơi thiêu là một địa điểm riêng biệt;

3. Thả một phần tro xương đựng trong bình xuống nước;

4. Giữ 9 mảnh xương sọ trong *klong* để thờ sau lễ hoả thiêu rồi cuối cùng cũng đem chôn "ở nghĩa địa thị tộc". Cả bốn hình thức đều tiến hành sau lễ hoả thiêu mà phần lớn tro xương và mảnh xương còn lại đều được đem vứt xuống nước (sông, suối) hay vào bụi rậm. Nhưng hình thức chôn cất vì sao lại phải có những biến đổi như thế? Câu hỏi này hiện nay chưa có sự trả lời chắc chắn[1].

Kết luận trên đây căn bản còn là một phác thảo, hơn nữa chỉ mới là một giả thiết. Có thể nó đã tham gia sắp xếp lại một số đoán định khảo cổ học, nhưng người phán xét nó cuối cùng lại chính là khảo cổ học. Không có cách nào tốt hơn là chờ đợi kết quả của những cuộc khai quật và nghiên cứu mới.

(Khảo cổ học, số 3 – 1981)

[1] Có thể giai đoạn I là nguyên mẫu Chàm; giai đoạn II gắn với sự xuất hiện vai trò của những người Bà La Môn; giai đoạn III (thế kỉ VII – X) có thể liên quan tới sự gia tăng ảnh hưởng đạo Phật; và giai đoạn IV, sau thế kỉ X, khi đạo Hồi được truyền bá vào Champa thì những người Bani chuyển theo hình thức chôn nguyên; còn những người Chàm Ấn Độ giáo đã trở lại hình thức cổ điển Bà La Môn.

VỀ NHỮNG CÔNG TRÌNH ĐẤT TRÒN

Từ lâu người ta đã biết có những thành đất hình tròn nằm rải rác ở miền Đông Nam Bộ nước ta và một số vùng lân cận. Nhưng có lẽ vì những thành đó không trực tiếp gắn với đời sống của một tộc người hay với một sự kiện lịch sử nào đó nên ít được chú ý. Chỉ vài chục năm trở lại đây, chúng mới được quan tâm, dưới góc độ một loại hình văn hoá.

1. Có lẽ phải bắt đầu bằng năm 1950, khi W. Hunt công bố và giới thiệu những không ảnh của vùng đông bắc Thái Lan, tức vùng Cò Rạt[1]. Nhờ đó, người ta được biết rằng trên vùng trung lưu sông Sê Mun, có một sông vào loại trung bình, chảy ngang Cò Rạt theo hướng tây – đông đổ vào sông Mekong, có khoảng 100 gò đất nằm sát nhau ở cả hai bên tả hữu ngạn, W. Hunt gọi chúng đầu tiên là "những công trình bằng đất không đều" (irregular earthworks). Ông thấy đó là những gò tròn (cireular mounds) không đứng thành hàng lối và lớn nhỏ ít nhiều khác nhau. Một số công trình đó lại có những hào thành (ditches, ramparts) bao quanh tới 2 – 3 vòng.

Chắc rằng đã quan sát sơ bộ nên L. Malleret từ năm 1930, đã gọi những vòng thành đất mà ông thấy ở vùng giáp ranh Việt Nam – Campuchia, nhưng chưa biết nó gắn với tộc nào là "pháo đài Mọi".

Đến cuối những năm 50, có dịp xem xét kĩ hơn, tuy vẫn không khai quật, ông đã mô tả bề ngoài một số của những cái mà ông gọi là "công trình đất tròn"[2]. Theo L. Malleret, có tất cả 18 công trình mà sáu cái nằm trên lãnh thổ Campuchia, còn lại ở Việt Nam. Công trình có hai vòng thành đồng tâm đắp bằng đất, lấy ở con hào chạy giữa đường thành. Vòng ngoài cao gần 2m, vòng trong thấp hơn. Đường kính tính từ vòng ngoài khoảng 100 – 200m. Đất bên trong phẳng, đôi khi hơi trũng. Các công trình trên lãnh thổ Campuchia tập trung ở vùng đồn điền cao su Prek, Mimot, Peam Cheang.

---

[1] Williams Hunt, *Những công trình bằng đất không đều ở miền đông nước Xiêm: sự quan sát từ trên máy bay (chữ Anh)* – trong Thời cổ, 1950, 24 (93), tr.30 – 37

[2] L. Malleret, *Những công trình đất tròn ở nam Đông Dương* (tiếng Pháp) trong "Tập san Trường Viễn Đông bác cổ", 59 (2), tr.409 – 434.

Có thể, những điều đó đã hấp dẫn B.P. Groslier nên ông đã tiến hành đào một trong những công trình ấy vào đầu những năm 60[1]. Việc khai quật trên một phần mặt bằng trong thành có đường kính 200m, cho thấy văn hoá khảo cổ dày tới 3m, được chia làm 14 lớp văn hoá. Trong đó, ông đã phát hiện được khoảng 1.000 hiện vật đá và hơn 20.000 mảnh gốm. Ông cho rằng đấy là một di chỉ đá mới và gọi tên là văn hoá Mimốt (Thị trấn Mimot, tỉnh Soài Riêng – Campuchia).

Sau đó ít lâu, J.P. Carbonnet đã tiến hành khảo sát thêm những công trình này ở trên đất Campuchia[2]. Ở đây, ông thấy có hai loại công trình đất: một loại giống như L. Malleret đã tả, còn loại thứ hai thì khác, kiểu như những "gò dạng hơi tròn" (Groups of perceptibly circularly settledtumuli); và như thế không phải chỉ có 18 cái như trước đó người ta đã biết. Đáng chú ý là hai loại này được phân bố tương đối khác nhau: loại vòng thành có mặt ở phía đông sông Mêkong, còn loại gò nằm ở bờ phía tây, chủ yếu trong vùng đồn điền Chamcar Andong, và Prek Kak, nhưng một số ít nằm lan sang cả bờ phía đông trong vùng đồn điền Chup, Thmar Pich và Peam Cheang. Cả hai loại nằm trên một vòng cung từ thượng lưu sông Bé qua Kompong Cham tới bờ phía tây sông Mêkông.

Độ cao của gò cũng tương tự như thành, khoảng 1 – 2,5m, chỉ tìm kiếm trên mặt gò, J.P. Carbonnet cũng thu được một số rìu đá và rất nhiều mảnh gốm. Gốm được định niên đại theo C14 là năm 1150 ± 100 BP ở Chamkar Andong và 2100 ± 100 BP ở Chup.

Những năm gần đây, trong khi nghiên cứu khảo cổ học ở vùng Cò Rạt (Đông Bắc Thái Lan), C.F.W. Higham đã quan tâm đáng kể đến những công trình đất tròn, gắn với việc nghiên cứu những điều kiện cư trú và lịch sử của vùng này[3].

Phân tích hình dáng và hoa văn gốm phát hiện trên các di chỉ Nam Cò Rạt, cho Higham thấy tuy chúng có mối liên hệ văn hoá nhất định với vùng Chao Praya, nhưng vùng này đã tách riêng ra từ khi có ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ. Và nhìn chung, gốm Cò Rạt có sự phân biệt đáng kể với vùng Chao Praya. Trong khi đó, ông nhận thấy đồ gốm Nam Cò Rạt lại rất giống đồ gốm Bắc Cò Rạt. Chẳng hạn, gốm Roi Et trên các di chỉ Bo Phan Khan, Don Taphan, Non Dua, đã phản ánh một cách rõ rệt mối liên hệ văn hoá với *Bản Chiêng*. Nhưng nếu như tập hợp gốm Bản Chiêng thuộc giai đoạn thế kỉ VI đến thế kỉ I tr.CN thì tập hợp gốm tương tự ở Roi Et lại muộn hơn, trong khoảng thiên niên kỉ I Công nguyên.

---

[1] B.P. Groslier, *Đông Dương* (tiếng Pháp) – Genève, 1966.

[2] J.P. Carbonnet, *Kỉ Thứ Tư ở Campuchia* (bản dịch Anh). Paris – 1970

[3] C.F.W Higham, *Tiến sử vùng nam cao nguyên Cò Rạt, Đông Bắc Thái Lan, đặc biệt liên hệ với tỉnh Roi Et trong nghiên cứu hiện đại về Kỉ Thứ Tư ở Đông Nam Á* (chữ Anh), tập 3, 1977, tr.103 – 141.

Ông cũng xem lượng mưa được phân bố trong vùng và vẽ lại bản đồ đồng tuyến lượng mưa và thấy rằng vùng xung quanh Sê Mun có lượng mưa quá thấp, 1.000 – 1.250mm hằng năm, trong khi ở miền bắc Cò Rạt, nơi có Non Nok Tha, Bản Chiêng... lượng mưa cao hơn, 1.500 – 2.000mm hằng năm. Nhưng lượng mưa đó lại không phân đều trong cả năm, mà chỉ có trong 4 – 5 tháng mùa mưa (tháng 5 – 10).

Roi Et chính là địa bàn tập trung các công trình đất tròn mà bản đồ không ảnh của W. Hunt đã cung cấp cho cái nhìn tổng quát từ sớm. Theo C.F.W. Higham những công trình này có chức năng giữ nước trong mùa mưa (để dùng trong mùa khô): "Các gò... đã được đặt trong vùng khô hạn nhất của cao nguyên, nhưng suốt trên chiều dài phân bố của các gò, nước mưa được giữ lại trong ruộng lúa theo cách đơn giản là quây vùng ruộng lúa bằng những bờ đất thấp" (With low banks of soils).

Và như thế, các gò đó dường như đã được phân bố gắn liền với việc sử dụng đất đai trong công tác nông nghiệp.

Tác giả đi đến kết luận là vùng nam Cò Rạt, kể cả Sê Mun, dấu vết cư trú xuất hiện khá muộn. Ban đầu (trước Công nguyên) người ta sống ở vùng bắc Cò Rạt, là nơi có thể săn bắn và làm nông nghiệp thuận lợi nhờ có đủ lượng nước mưa. Về sau (từ đầu Công nguyên) do sức ép dân số, một bộ phận cư dân phía bắc Cò Rạt, đặc biệt là lưu vực Sakon, Nakhon đã di chuyển xuống vùng Roi Et. Nhưng họ dời xuống được là nhờ lúc này đã có công cụ sắt và sự tiến bộ hiểu biết về công tác thuỷ lợi. Ở miền nam Cò Rạt, những cư dân mới này tiếp tục chế tạo gốm theo truyền thống cũ, làm ruộng, làm thuỷ lợi, chăn nuôi gia súc (lợn), săn hươu nai.

Như thế, có thể coi C.F.W. Higham là người đầu tiên giải thích và cũng là người tiêu biểu cho loại ý kiến thứ nhất, cho rằng những công trình đất tròn có chức năng thuỷ lợi.

Chỗ mạnh của ông là đã có điều kiện nghiên cứu kĩ các không ảnh và khảo sát tại chỗ một số công trình, trực tiếp khai quật một số di chỉ. Nhưng chỗ yếu là ông chưa xem xét các công trình đó trong tổng thể của chúng mà mới chỉ xem một số ở vùng Roi Et.

Thực ra, chúng ta đã thấy công trình đất tròn phân bố rộng trên những vùng có lượng mưa khác nhau. Bản đồ mưa ghi vào đầu thế kỉ này cho thấy có thể lượng mưa bấy giờ thấp hơn hiện nay một chút[1], nhưng cũng đem lại những thông tin đáng chú ý: Lưu vực Sê Mun nói chung có lượng mưa thấp (500 – 1.000mm), nhưng vùng Kompong Cham, nơi có những công trình gò và vòng thành mà J.P. Carbonnet nói tới, cùng với địa điểm Bản Chiêng, lại có mức cao hơn (1.000 – 1.500mm). Trong khi đó, Lộc Ninh, nơi có vòng thành mà chúng ta sẽ nói tới

[1] *Atlas địa tầng Đông Dương* (tiếng Pháp) – Hà Nội, 1914 (Xem bản đồ N. II: Lũ lượng ở Đông Dương).

dưới đây và một số công trình khác, còn có lượng mưa tương đương đồng bằng Bắc Bộ nước ta và cao hơn Thành phố Hồ Chí Minh một chút (trên dưới 2.000mm).

Mặt khác, để giữ nước, vì sao người ta lại phải đắp gò mà không đắp bờ cho đơn giản và hữu hiệu hơn? Vì sao lại phải vừa đắp gò vừa đắp vòng thành?

Hơn nữa, không kể hình thức gò mà tôi nghĩ là không nhằm mục đích ngăn nước, ngay với hình thức vòng thành, cũng khiến ta nghi ngờ tác dụng ngăn nước mưa của nó. Bởi vì, để trữ nước ở bên trong, thiết tưởng không cần phải có hai vòng thành: ngoài ra diện tích trong vòng thành khá nhỏ, nước mưa thu được không có bao nhiêu mà công đắp bờ lại quá lớn. Do đó, hình thức này cũng không có tác dụng điều hoà nước trên diện rộng của các ruộng lúa. Cho nên vai trò thuỷ lợi không phải ở gò hay ở thành, mà ở các bờ đất nối các gò với nhau, như chính C.F.W. Higham đã tả ở trên.

Người ta biết một hình thức trữ nước đã trở thành hình thức văn hoá đặc trưng của người Khơme thời Angkor, là các hồ nước (*Tataka*, hay *Baray*) có diện tích lớn (mỗi hồ rộng hơn 10km^2) có bờ cao (1m50) lấy nước từ sông Seam Peap trong mùa mưa và phân phối một cách chủ động trong mùa khô, theo nguyên tắc trọng lực (nước chảy tự nhiên từ nơi cao đến nơi thấp) bằng một hệ thống kênh mương[1]. Công tác thuỷ lợi thiếu một hệ thống hợp lí và hữu hiệu thì không thể coi là một công việc hiện thực, nhất là ở nơi có mùa khô kéo dài nửa năm.

2. Gần đây, năm 1980, Nguyễn Trung Đỗ ở Viện Khoa học Xã hội tại Thành phố Hồ Chí Minh đã tiến hành điều tra nghiên cứu một công trình loại này trên địa bàn huyện Lộc Ninh, tỉnh Sông Bé[2]. Nằm trên vùng đồi gò đất đỏ, ở gần suối nước, thành có hai lớp vòng tròn đồng tâm, đường kính 130m, hào giữa hai vòng thành rộng khoảng 7m, thành trong hiện cao 0,7m, thành ngoài cao 1,25m. Phía bắc và nam có hai chỗ ngắt quãng, gần đó có các ụ đất cao nhô ra.

Theo Nguyễn Trung Đỗ, chỗ ngắt quãng có thể là hai cửa thành. Trong lòng thành và dưới lòng hào, không có tầng văn hoá, nhưng nhiều mảnh gốm và một số công cụ đá mài đã được tìm thấy trên bờ trong tường thành. Từ sự mô tả đó, có thể coi Nguyễn Trung Đỗ cũng như L. Malleret lúc đầu và một số tác giả khác, nghiêng về loại ý kiến thứ hai, cho đây là một công trình phòng thủ, một hình thức pháo đài, phản ánh "truyền thống cư trú phòng ngự của cư dân ở miền Nam nước ta trong mối liên hệ với cả vùng Đông Nam Á".

---

[1] Xem Lương Ninh, *Các nước Đông Nam Á*, trong *Lịch sử Trung đại thế giới*, II, Hà Nội, 1984, tr.112 – 113.

[2] Nguyễn Trung Đỗ, *Di tích thành đất hình tròn ở Lộc Ninh (Sông Bé)*, trong *"Văn hoá Óc Eo và các văn hoá cổ ở Đồng bằng Cửu Long, Long Xuyên"*, 1984.

Trong lần thông báo đầu tiên[1] bản thân tôi có ý nghĩ phải chăng những công trình đất tròn ở miền Nam nước ta là một hình thức văn hoá – địa điểm cư trú có tính chất đặc trưng của một tộc người nào mà nay không còn nữa, hoặc không bảo tồn hình thức ấy nữa? Nhưng chính là do "đặt trong mối liên hệ với cả vùng Đông Nam Á" mà tôi đã từ bỏ ý nghĩ ấy, vì rằng trong thực tế, không có một tộc riêng biệt nào đã từng áp dụng hình thức đó, đã sống trên một địa bàn rộng như thế và đã để lại dấu ấn trong lịch sử bằng các hoạt động của họ cả.

Đến nay, có thể đã xác định được một số hiểu biết chắc chắn về các công trình đất tròn nói chung:

1) Các công trình đất tròn đều nằm trên vùng đất tương đối cao, là vùng đồi gò đất đỏ ba dan và đều có diện tích trung bình là 2ha[2] tức là không lớn và khó giữ vai trò trữ nước.

2) Các công trình này cũng nằm trên những vùng có lượng mưa không hoàn toàn giống nhau.

3) Không thể tách rời gò với vòng thành, không thể chỉ nói đến loại này mà bỏ qua loại kia, bởi vì chúng tồn tại một cách thực tế, bên cạnh nhau trên cùng một vùng. Ở Roi Et có cả vòng thành và gò, ở Kompong Cham và Soài Riêng cũng thế. Có lẽ cũng vì thế mà L. Malleret đã bỏ tên gọi là "Pháo đài Mọi" để gọi là "Công trình đất tròn".

4) Về niên đại, có thể xếp những công trình này vào thời đồng thau và giai đoạn đầu của sắt (thiên niên kỉ II tr.CN – thiên niên kỉ I). Một số di chỉ đã biết tuy không tìm thấy đồ kim khí nhưng niên đại được xác định là khá muộn: thế kỉ I tr.CN và thế kỉ VIII. Không thể không coi những di chỉ sớm ở bắc Cò Rạt cũng là những gò đất tròn thuộc loại nói trên. Bản Chiềng và Bản Na Di là những gò tuy không cao lắm; còn Non Nok Tha, Non Nong Chik là những gò đúng với tên gọi của nó: Non Nok Tha (Gò Gà Gô) chẳng hạn, cao hơn mặt ruộng khoảng 2m. Có thể phần lớn các di tích khảo cổ ở Cò Rạt và miền Đông Campuchia đều được phát hiện trên gò, nhưng ở bắc Cò Rạt, những gò này thưa hơn ở miền Nam. Với những di chỉ ở bắc Cò Rạt, niên đại sớm nhất của chúng là thiên niên kỉ II tr.CN, gắn với văn hoá đồng thau. Còn với những phát hiện của J.P. Carbonnet, niên đại muộn nhất là khoảng 800 (sau CN). Ở đây, ta có thể loại bỏ dứt khoát một niên đại sớm hơn nữa, từ thời đá mới chẳng hạn, nếu như định coi chúng là những công trình phòng thủ hay thuỷ lợi.

---

[1] Lương Ninh, *Về những công trình đất tròn*, trong *"Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1982"*, tr.219 – 221.

[2] Ở Mimot mà B.P. Groslier đào, là 31.400m^2 (tính từ vòng ngoài); ở Non Nok Tha, W.G. Solheim II là khoảng 6 acres, tức khoảng 2,5ha; ở Lộc Ninh mà Nguyễn Trung Đỗ đào là 13.266m^2.

Cũng vì những lẽ đó mà quan niệm thứ hai, coi những công trình này là pháo đài, trở nên khó đứng vững: Thành đã vậy còn gò thì sao? Nơi đây chưa từng là những vùng quần cư đông đúc để xảy ra những cuộc đụng độ lớn, những cuộc tranh đất đoạt thành?

Chỉ nói riêng những vòng thành, cấu trúc của nó cũng không thể hiện một cách hợp lí tính chất của một pháo đài: không thấy việc sắp xếp và dấu tích của nơi cư trú, giếng nước và nơi dự trữ lương thực, vũ khí dùng trong một thời gian tương đối dài ở trong vòng thành. Thông thường nếu đã biết đắp thành thì cũng biết cần phải thực hiện những yêu cầu đó. Vậy thì chức năng của những công trình đất tròn là gì? Thực tế chưa thể có lời giải đáp chắc chắn ngay được.

Có lẽ đây là những công trình phòng thủ, nhưng không phải để chống "địch hoạ" mà là chống "thiên tai": phòng thú dữ, nhưng chủ yếu là phòng nước lũ. Những công trình đất tròn – cả gò thành – đều ở gần các địa điểm sông suối. Từ khoảng 2.000 năm tr.CN, biển còn ăn sâu vào đất liền (cuối đợt biển tiến Flandrian) và đang rút dần dần, nên lũ trong mùa mưa ở những vùng này thường lớn, nước dâng cao. Lũ làm ngập lụt nhưng chỉ kéo dài vài ngày. Ở những nơi nước đứng lâu, người ta đắp thành để đảm bảo an toàn cho người và gia súc. Nước thẩm thấu và nước mưa đọng lại ở hào được dùng trong sinh hoạt tạm thời. Những nơi khác không cần thiết phải như thế, có thể dựa vào những gò tự nhiên hay gò nhân tạo. Nơi đó trở thành địa điểm cư trú thường xuyên hay khu mộ táng.

(Khảo cổ học, số 3 – 1985)

THẦN TÍCH HINĐU GIÁO VÀ NGHỆ THUẬT TIẾU TƯỢNG HINĐU GIÁO Ở ĐÔNG NAM Á

Nói nghệ thuật Hinđu giáo ở Đông Nam Á, thực ra là chỉ nói ở Champa và Campuchia, trong những thời gian đã xác định. Còn ở những nơi khác, dấu tích Hinđu giáo hết sức mờ nhạt.

Một số kiến trúc cho thấy chúng ít nhiều ảnh hưởng của kiến trúc Ấn Độ, phảng phất giống Kalan Chăm hay Prasat Campuchia như tháp Mahathat, Prang Rajbunnath, Mahadeva (Ayuthaya – Thái Lan), Sisavai, Pai Luong (Sukhothaya – Thái Lan), tháp Godhapalin, Chulamani (Pagan – Myanmar); đặc biệt Chandi Pranbanan (ở Indonesia) rất giống một ngôi đền Hinđu giáo ở Ấn Độ thu nhỏ, nhưng tất cả các tháp này đều là *That* trong *Vat* (chùa), là nơi thờ Phật, chỉ có tượng Phật và dấu tích Phật giáo.

Chỉ có vương quốc cổ Champa và Campuchia, nhưng giữa hai nơi này cũng có sự khác nhau đáng kể.

1. Điểm giống nhau là cùng xuất phát từ quan niệm chung. Theo Veda *"vị thần Tối cao, duy nhất, tuyệt đối, vô biên và vĩnh cửu, thể hiện dưới ba hình thái (Trimurti) là Brahma, thần sáng tạo, Visnu, thần bảo tồn và Siva – hình thái hoạt động và phá huỷ những biểu hiện vô ích của thế gian"* (Filiozat, trích theo Giteau 1966).

Có sự khác nhau ở chỗ trong Tam thần hay Tam vị nhất thể đó, Campuchia tôn thờ Brahma nhưng nặng về Visnu hơn, còn Champa cũng tôn thờ Brahma, nhưng nặng về Siva hơn.

Biểu hiện của xu hướng này là sự coi trọng (về quy mô, số lượng và nghệ thuật) của các kiến trúc và tượng thần.

Theo M. Giteau, hình tượng Siva có mặt từ thời Angkor, còn giai đoạn "Tiền Angkor", việc tôn thờ Siva chỉ có dưới hình thức linga". Điều này sẽ bàn trở lại, dưới đây.

2. Đầu thời Angkor (thế kỉ IX), xuất hiện một số hình tượng Siva, dưới hình thức "người". Đó là tượng kết hợp Siva với Visnu thành Harihara, ở Roluos, hoặc Siva với vợ Siva, là Uma, thành tượng gắn liền hai nửa người, đàn ông và đàn bà "nửa râu, nửa vú", khá độc đáo.

Nói chung, Visnu được tôn thờ nhiều hơn. Chính khu tháp Angkor Vat đồ sộ cũng là nơi tôn thờ Visnu và cả những hình điêu khắc xung quanh tường, những hình trang trí và con rắn Suki khổng lồ làm lan can hai bên đường vào đều gắn với thần tích Visnu.

Visnu, còn có tên gọi là Bhagavat (Hạnh vận), Hari (mãnh thú), Ananta (Vô biên), Vrah Narâyana (theo Veda) hay gọi theo cách Khơme là Preah Noreay.

Theo Vayapurana, có khi Visnu cưỡi trên lưng Garuda – linh thú nửa người nửa chim, kẻ thù của loài rắn, có khi nằm nghỉ ngơi tĩnh dưỡng, giữa hai kì hoạt động, biến đổi của vũ trụ, trên lưng con rắn Sesa hay Ananta, bập bềnh trên sóng đại dương vũ trụ. Một bông sen vàng nở ra từ mình Visnu, trên đó, Brahma ngự trị để coi sóc sự sáng tạo mới.

3. Là thần Bảo tồn, mỗi khi thế giới gặp nguy biến, Visnu lại "hạ giới" cứu giúp loài người. Cả 9 lần hạ giới (gọi là Avatâra), có khi dưới hình thái Người (như Vâmana, Parasumâra, Râma, hay Krisna), có khi mang hình thái con thú (như Matsya (cá), Kurma (con rùa), Varâha (con lợn rừng) hoặc nửa người nửa thú như Narasimha (người – sư tử), Kalkin (nửa người – nửa ngựa).

3.1. Visnu hoá thân thành Matsya (cá) để chuyển Veda cho Brahma, cứu chúng sinh khỏi nạn Đại hồng thuỷ. Thần lại báo trước cho Manu (tổ tiên của loài người) về nạn Đại hồng thuỷ, khuyên đóng một con thuyền, rồi biến thành cá dẫn đường cho thuyền đến bến bờ yên tĩnh.

3.2. Kurma (rùa) thì xuất hiện trong công cuộc khuấy Biển sữa – Các thần (và cả các "quỷ" Asura, hợp sức nhau khuấy Biển sữa (đại dương thần thoại) để chiết lấy thần dược trường sinh bất tử. Núi Mandara được dùng làm đòn khuấy, còn con rắn Vasuki làm dây neo giữ. Sợ núi Madara chìm sâu, Visnu đã biến thành Kurma (rùa) lặn xuống đỡ núi. Biển sữa khuấy đều, linh dược đã lấy được, Indra xuất hiện, cưỡi con voi ba đầu, giữa cảnh vui mừng, tưng bừng nhảy múa của các Apasaras, vũ nữ thiên thần.

3.3. Varâha, lợn rừng là lần hạ giới hoá thân của Visnu, liên quan đến sự tích Hiranyâksa. Đây là con quỷ đã giam giữ nữ thần Trái Đất Bhumadevi dưới đáy đại dương. Varâha đã lặn xuống đáy đại dương, giết chết Hiranyâksa, cứu nữ thần.

3.4. Sau đó, anh của Hiranyâksa là vua quỷ Hiranyakasipu gieo rắc tai hoạ. Vua quỷ được Brahma hoá che chở để nó không bị ai giết hại, dù là một vị thần, hay một người, hay một con thú, dù là ngày hay đêm. Visnu đã thách thức vua quỷ đi ra khỏi một cái cột của toà lâu đài, liền tự biến thành người – sư tử (Narasimha), đợi đến lúc hoàng hôn thì nhảy ra xé xác vua quỷ Hinayakasipu.

Ở Campuchia, vảy rắn Sesa là mái các hành lang Angkor Vat, rắn Vasuki và rùa Kurma tham gia khuấy Biển sữa đã xuất hiện trên phù điêu tường Angkor Vat và làm lan can hai bên đường đi vào khu đền tháp đồ sộ này. Lợn rừng Varâha cũng như sư tử Narasimha đã xuất hiện trên nhiều mí cửa, trán tường đền Khơme.

3.5. Lần hạ giới thành người, Vamana Visnu lập chiến công rực rỡ. Lúc đầu, con quỷ Bali thống trị thế giới. Vamana mang hình hài một người lùn, nói với Bali nhường một phần lãnh thổ cho mình, bằng khoảng rộng của 3 bước chân. Bali đồng ý, Vamana vươn mình thành người khổng lồ, bước 3 bước hết cả vũ trụ. Cho nên Visnu còn được mệnh danh là Người chinh phục vũ trụ bằng 3 bước đi (Trivikrama).

3.6. Tiếp đó, Visnu lại được mệnh danh là Parasurama (Rama cầm rìu), giải phóng thế giới khỏi sự chuyên quyền của các chiến binh (Kshatriya). Thần tích này có lẽ xuất hiện hơi muộn, khoảng đầu thế kỉ I tr.CN, có dụng ý đề cao tầng lớp Brahman, hạ thấp vai trò của tầng lớp Kshatriya, trong hệ thống Varna. Một số phù điêu mô tả hình ảnh Parasurâma cầm rìu.

3.7. Tiếp đó, Visnu cũng hiện thân thành hoàng tử Rama dự lễ kén chồng (Svayamvara) của công chúa Sita. Sự tích này trở thành cốt truyện của *Ramayana*, đề tài của nhiều phù điêu Champa và Campuchia. Nhưng Parasurâma trong lần hoá thân thứ sáu thì cầm rìu, còn Rama trong lần hoá thân thứ bảy đi cầu hôn thì cầm cung là vật tượng trưng.

3.8. Lần hoá thân thứ tám, Visnu trở thành Krisna, một nhân vật anh hùng, được kể trong Bhagabatapurana, truyện Harivamsa và được kể lại trong *Mahabharata*.

Theo thần tích, hai anh em Krisna và Balarâma sinh trưởng ở xứ Mathura. Cả hai được dân làng che giấu vì ông cậu là vua Kamsa muốn giết họ để được vĩnh viễn giữ ngôi báu. Từ thuở niên thiếu, Krisna đã có biệt tài, trừ khử được nhiều ác quỷ, ác thú, trong đó có việc thu phục con rắn độc Kalya đã đầu độc nước uống của dân làng.

Sau khi xui dân làng bỏ hiến lễ thần Indra, dân làng đã bị thần gây nên trận bão tố làm điêu đứng. Krisna đã nhấc bổng núi Govardhana che chở cho dân làng thoát khỏi cơn cuồng nộ của Indra.

Sau sự kiện này, Krisna rời bỏ thôn quê, đến thành phố Mathura. Ở đây, ông đã bẻ gãy cây cung lớn bằng cái cột lâu đài mà phải 5 người mới khiêng nổi, chữa cho người gù đứng lên thẳng, được các thương gia và Bà La Môn ủng hộ, giết chết Kamsa rồi lên làm vua Mathura.

Krisna nhảy múa diệu kì trên mình con rắn Kalya, nâng bổng trái núi Govardhana, đã trở thành chủ đề của một số phù điêu và tượng của Campuchia. Nhưng Krisna thắng Kamsa rồi lên làm vua, theo G. Coedès, được thể hiện một cách đầy đủ nhất trên phù điêu đài thờ Trà Kiệu, còn gọi là đài thờ "hoạt cảnh", với khoảng 60 nhân vật, đã từng bị giải thích nhầm là truyện *Ramayana* hay truyện *Kaundinya – Soma* (Hà Bích Liên, 1994).

3.9. Lần cuối cùng Visnu hoá thân thành Kalkin, nửa người nửa ngựa, đóng vai trò quan toà, phán xử mọi việc.

Theo thần tích, các nghệ sĩ tạc tượng Visnu với những con vật cưỡi, vật cầm tay biểu tượng (cùng với số lượng bàn tay và cánh tay) và tạc nét mặt, kiểu mũ, kiểu quần áo vừa theo thần tích vừa theo quan niệm trang phục của thời đó, tạo nên phong cách nghệ thuật tiếu tượng của mỗi vùng, mỗi thời.

Vật cưỡi quen thuộc của Visnu là linh điểu Garuda. Tuy nhiên, đôi khi người ta gặp Garuda đứng riêng một mình (B.334 Bảo tàng Phnom Penh). Bảo tàng Phnom Penh, ngoài pho tượng Visnu khổng lồ bằng đồng "đang nằm nghỉ trên sóng đại dương", rất nổi tiếng, còn có 6 pho tượng Visnu. Đó là các tượng mang kí hiệu Bảo tàng B.30.5, 30.7, B.30.15, B.30.18, B.30.26 và B.30.30. Tất cả đều là "tượng đứng" (toàn thân) rất đẹp. Mặc dù là "tròn" hay "vuông" đều rõ là người Nam Á, có nét mũi, môi, mắt, mí thanh tú, dáng người cân đối, các nếp sampot rất tinh tế. Các pho tượng Visnu này đều thể hiện rõ cá tính của nhà điêu khắc và phong cách nghệ thuật Khơme độc đáo, cũng như cả pho tượng Krisna – vua mục đồng nâng trái núi Govadhana (B.31.5 Bảo tàng), rõ ràng là tinh tế hơn và đẹp hơn những phù điêu trên vách đá khu đền Mamalapuran ở Ấn Độ, tuy cùng một chủ đề.

4. Bảo tàng nghệ thuật Chăm ở Đà Nẵng trưng bày hai tượng Visnu của điêu khắc Champa. Đó là Visnu Đa Nghi (kí hiệu 8.1) (Boisselier 1963) và Visnu Tuy Hoà (Boisselier 1963) và hai phù điêu Visnu (kí hiệu Bảo tàng 17.1, 17.2). Đó là phù điêu Visnu Phong Lệ (Boisselier 1963) và phù điêu Krisna nâng núi Govardhana (Boisselier 1963).

Dù kích thước nhỏ hơn nhiều so với tất cả hình tượng Visnu ở Ấn Độ hay Campuchia nói trên, các tượng và phù điêu này cũng cho thấy rõ phong cách nghệ thuật Champa và niên đại của nó ở khoảng thế kỉ X. Tuy nhiên phải công nhận rằng các tượng và phù điêu này không đẹp bằng các tượng Khơme. Các đường nét kém sự tinh tế, tài hoa của nhà điêu khắc.

Visnu Đa Nghi đội một cái kirita – mukuta khá lạ, còn Visnu Tuy Hoà đội mũ chóp hình trụ (mitre), nhưng tất cả các tượng Visnu đều coi trọng các vật cầm biểu tượng.

Nói chung, cả 8 tượng Visnu nói trên đều tôn trọng quy tắc vật cầm như sau: Visnu được thể hiện có 4 tay, thì tay phải phía trên cầm vòng càn khôn (sakra), tay trái phía trên cầm con ốc tù và (conque), tay phải phía dưới chuyển đổi, từ Ấn độ, cầm bông hoa sen sang cầm quả cầu tròn, tượng trưng trái đất, còn tay trái phía dưới thì cầm chuỳ, vũ khí của Visnu thường là chuỳ 8 cạnh, hoặc cầm kiếm.

Một số pho tượng đã bị phá cách – thường là đổi tay cầm vòng càn khôn và ốc tù và. Visnu Tuy Hoà thì cả 2 tay chống lên 2 "thanh gỗ" vuông cạnh. Pho tượng B.30.18 ở Campuchia "phá cách" hơn nữa, có 8 tay thì phải 1 (trên) cầm ngọn lửa, phải 2 cầm chuỳ, phải 3 cầm 1 miếng da hoẵng (?) và quả cầu, phải 4 tì lên chiếc gậy cong (baton); trái 1 bị sứt chỉ còn 2 ngón, không rõ cầm vật gì, trái 2 (theo M. Giteau là cấm 1 bó cây?) (Giteau, 1966), trái 3 cầm lưỡi tầm sét (Vajra), và trái 4 cầm một chiếc ấm nhỏ, có vòi rót nước.

Tượng Campuchia óng chuốt hơn, do bàn tay vững vàng của nghệ sĩ và do khéo chọn loại đá xanh thẫm, cứng và mịn. Tượng Champa thường đơn giản, thô sơ hơn. Nhưng tượng Champa "phá cách" nhiều hơn. Và có lẽ "phá cách" nhất là như người ta đã thấy một pho tượng Visnu thay vào chỗ tay chuỳ tay kiếm là cái mộc hình mo cau và cái kiếm là sống tàu lá dừa. Và do đó mang đậm tính bản địa, tính "dân tộc" hơn.

Tuy nhiên, dù phá cách như thế nào Visnu vẫn luôn biểu hiện rõ ràng thần tích Hindu giáo, là vị thần tài năng, thâu tóm vũ trụ (cái vòng càn khôn), có sức mạnh (cái chuỳ), người tập hợp (con ốc tù và) và che chở cho thế gian (quả cầu – Trái đất).

5. Siva, theo thần tích, là sức mạnh vũ trụ, là ngọn lửa đốt cháy, sức huỷ diệt những gì là vô ích đối với Trái đất, chứ không phải là sự huỷ diệt nói chung.

Như vậy, trong tư duy của con người, Siva là vị thần phải có, cần có và có ích. Nhưng ở chỗ nào đó đi hơi quá đà thì mới cần có Visnu. Chẳng hạn, nếu không có lửa thì loài người sẽ không tồn tại, nhưng lửa nhiều khi cũng gây nên tai hoạ.

Siva được quan niệm là vị thần hoạt động có 5 đầu và 10 tay (Sadâsiva, luôn luôn thắng lợi), là vua của vũ điệu (nataràja), đã nhảy điệu múa vũ trụ (tandava) mừng thành tích của mình.

Siva có 8 hình thái, 8 tên gọi (Lương Ninh, 1992: 382), là vị thần có 3 mắt "nhìn thấu suốt". Cho nên các tượng Siva thường tạc Siva có búi tó "củ hành", cài trâm hình trăng lưỡi liềm, có con mắt thứ ba ở trán và đeo dây thao (Yajãnapavita: dây thao Bà La Môn là một vòng trang sức quanh cổ, một vòng quanh ức và nối liền nhau bởi một dây trang sức thứ ba).

Các vật biểu tượng của Siva là cái đinh ba, tràng hạt, cái trống, cái bình, sọ người và một vòng dây thừng[1]. Đến nay chưa hiểu hết ý nghĩa của từng vật đó và mối liên quan giữa chúng với nhau.

Vợ (hay sakti) của Siva có những tên gọi như Durgâ, Umâ, Kâli, Parvati (sơn nữ), Mahisâsuramardini (người diệt quỷ trâu) (Trần Thị Lý, 1992). Siva có 2 con với Parvati, là Skanda và Gannesa. Cả hai đều là những vị thần trẻ tuổi – Skanda được quan niệm là một thanh niên có 6 đầu, từ 2 – 12 cánh tay, cầm cung, kiếm, rìu và lưỡi tầm sét (vajra), có vật cưỡi là con công. Hình tượng riêng của Skanda rất ít thấy thể hiện, nhưng đôi khi, một con công bên cạnh Siva là dấu hiệu thể hiện con bên cha. Bảo tàng Chăm, Đà Nẵng có 1 tượng Skanda vào loại hiếm và đẹp nhất mà người ta được biết (Boisselier, 1963).

Ganesa có mình người đầu voi, là nam thần có vai trò dọn dẹp các vật chướng ngại trước khi tiến hành công trình. Tay cầm bát đỡ vòi, ngà bên trái bị gãy trong một cuộc giao tranh quyết liệt với Parasurâma, hiện thân của Visnu. Sự thể hiện cũng phong phú trong điêu khắc của cả Champa và Campuchia; có Ganesa đứng ngồi; Ganesa Cẩm Lệ (h.22) và Mỹ Sơn Bồ, (Boisselier, 1963) đều bị gãy ngà phải. Điều lạ là Ganesa lại có vật cưỡi là con chuột. Thật là đầu voi đuôi chuột! Nhưng bên cạnh con voi khổng lồ vẫn thường có con chuột nhỏ là vật biểu tượng của nó. Ganesa (kí hiệu 5.1, Bảo tàng Đà Nẵng có con chuột nhỏ bám trên mắt cá chân).

6. Do xu hướng thiên về tôn thờ Visnu, ở Campuchia, số tượng Siva ít hơn hẳn. Chỉ có một đầu Siva (B.701.4) và một số tượng Siva – Uma (B.43.1). Uma tạc nhỏ, ngồi trên đùi Siva. Nhưng nếu như Visnu tinh tế bao nhiêu thì tượng Siva thô kệch bấy nhiêu.

Tượng Siva không thể so sánh được với tượng Visnu ở Campuchia, nhưng càng không thể so sánh được với tượng Siva ở vương quốc cổ Champa.

Ở đây có ít nhất 19 hình tượng Siva.

Có Siva đứng (tiếc là đã gãy 2 tay) có lẽ thuộc Hoà Lai (?) (kí hiệu 3.3 tại Bảo tàng), lại có Siva đứng toàn thân, có bệ, thuộc phong cách Mỹ Sơn A.1 (J. Boisselier).

Pho tượng tròn thứ ba là pho Siva ngồi, theo tư thế ngồi kiểu xếp bằng chân trái và co "bó gối" chân phải.

---

[1] Đúng ra là cái nhẫn bằng dây thừng – Tượng Siva ở đền Minaksi ở Madurai deo một chuỗi vòng tay (5 chiếc) làm giả dây thừng.

Tiếp theo là 7 hình tượng nửa tròn. Tôi gọi nửa tròn là pho tượng nổi rõ toàn hình thể, nhưng vẫn còn dính liền vách đá, hay nền lưng đá. Kiểu như vũ nữ đài thờ Trà Kiệu – phổ biến là tư thế ngồi *Padmasana* (3 – 6 BT, J. Boisselier).

Ngoài ra là hình tượng thể hiện bằng phù điêu trên lá nhĩ (tympan). Có 7 phù điêu lá nhĩ thể hiện Siva Vua vũ điệu, đang múa, có 8, 10 đến 16 tay, nhiều khi có tới 10 thần tử nhỏ bé đứng chắp tay dưới chân.

Siva ở Champa dĩ nhiên là phong phú hơn và đẹp hơn nhiều ở Campuchia. Không thể so được về giá trị thẩm mỹ với pho tượng đồng Siva múa và lễ kết hôn Siva – Parvati ở Ấn Độ, đem lại cho người xem niềm xúc động sâu sắc về sự thể hiện mãnh liệt những cảm xúc của con người. Nhưng sự độc đáo thì quả thật là không kém.

Pho tượng tròn Đông Dương (kí hiệu 3 – 6 BT) không trộn vào đâu được phong cách Đông Dương. Đó là tượng Siva ngồi, chân phải xếp bằng, chân trái co gối, mắt nhìn xuống, môi mỉm cười hết sức hiền lành. Tay trái để lên đầu gối, tay phải chống xuống nền, không cầm vật gì. Người ta chỉ nhận được ở con mắt thứ 3 – Siva ở một thời Phật giáo thịnh hành. Vẻ bình dị và hiền lành qua đỗi, ngồi nghỉ, cởi trần, kaman chun vào tới háng như hình ảnh một nông dân bình thường chứ không phải là một vị thần đầy uy lực.

Sự độc đáo không phải chỉ có thế.

Siva múa thể hiện nhiều ở thời "phong cách giữa", tức Mỹ Sơn A.1. Đặc biệt trên lá nhĩ Khương Mỹ có hình tượng Siva nhảy múa trên lưng bò Nandin, thì chưa chắc người ta có thể bắt gặp một lần khác ở nơi khác.

Và sự phổ biến của hình tượng Siva còn là sự thể hiện ở cả giai đoạn muộn. Đó là 2 tượng Siva nửa tròn, ngồi Padmasana tìm thấy ở cao nguyên, ở Yang Mum và Kon Tum.

7. Sự tôn thờ Siva và Sakti của Siva là Uma hay Parvati còn được thể hiện dưới hình thức ngẫu tượng Linga và Yoni. Nhưng nếu như dựa vào giải thích của M. Giteau coi sự tôn thờ ngẫu tượng này cũng bắt nguồn ngay từ thần tích Hindu giáo thì không đúng. Có lẽ cũng vì thế mà M. Giteau cho rằng "ở thời Tiền Angkor, Siva chỉ có hình thức biểu tượng duy nhất là Linga" (Giteau, 1966: 11) khoảng thời gian và không gian ("Tiền Angkor") của M. Giteau quá rộng. Do đó khái niệm, "Tiền Angkor" khi nói về Linga sẽ trở nên quá mơ hồ. Có những Linga không hẳn đã là biểu tượng Siva.

Con người quan niệm rằng sinh thực khí (nam và nữ) vừa biểu hiện thể trạng tốt, sức mạnh và khả năng sinh sản phát triển của con người. Quan niệm này đã có từ thời tiền sử xa xôi, biểu hiện ở sự nhấn mạnh đến cường điệu, giới vật trong các

bức vẽ "9 người đàn ông và đàn bà" trên vách hang Cogul "thầy phù thuỷ nhảy múa" trên vách hang. Ba anh em và "thầy phù thuỷ" trên vách hang Avallingskop, ở Tây Âu, từ thời đá mới. Đây là những hình vẽ trong hang nổi tiếng, mọi người đều biết (Furon, 1951: 241, 357...). Dần dần, để nhấn mạnh và tôn sùng, người ta chỉ cần vẽ hình tượng trưng hoặc làm hình tượng trưng. Đây chưa phải là thần thánh nào mà là ý thức coi trọng, tôn sùng sự phồn thực. Hơn ai hết, các dân tộc nông nghiệp, từ thời đá mới, đã gắn liền giới vật với khả năng sinh sản và với sự phồn thực: *"Hình ảnh các giới vật giữ vai trò to lớn (trong các huyền tích nông nghiệp) vì đồng ruộng phải tốt tươi mà các giới vật là những biểu tượng của sự phồn thực cần thiết đó"* (Hainchelin, 1955: 132). Các dân tộc trồng lúa nước còn làm bánh bằng gạo hay bột gạo, hình giới vật để làm lễ cúng thần rồi để ăn. Phong tục này hẳn đã có từ xa xưa và vẫn còn giữ cho đến ngày nay. Ở Việt Nam là bánh dày và bánh cuốn (Nguyễn Vinh Phúc, 1994). Tôi đoán rằng từ xa xưa hơn, người Việt làm bánh hình giới vật nam và bánh dày hay một loại bánh nào đó tượng trưng cho nữ mà nay còn lại hình thức bánh tày, bánh tét, bên cạnh bánh dày, bánh ít... Các dân tộc Đông Nam Á cũng có các loại bánh này mà hình dáng còn được "tả chân" và tên gọi cũng rõ ràng hơn. Tôi đã được ăn các bánh này ở Campuchia và một vài nước khác. Ở Malaysia, bánh làm bằng gạo nếp, nhân đỗ, gói hình tròn, kiểu bánh tét và cũng gọi là "chung", làm trong dịp lễ hội hằng năm.

Dân Sa Huỳnh có nguồn gốc là dân hải đảo (Solheim II, 1984 – 1985: 77 – 87). Tôi cũng đoán rằng mặc dù họ đã tiếp thu nghề trồng lúa nước, từ lục địa, từ vài ba nghìn năm tr.CN (Chang, 1984 – 1985: 70 – 76), nhưng từ xa xưa, di chuyển trên biển, ta không được biết họ có làm một loại bánh nào hay làm một hình thức ngẫu tượng nào để tôn thờ hay không?

Đến khi định cư ở ven biển miền Trung Việt Nam ngày nay, có thể do chịu ảnh hưởng của dân lục địa, cùng với nghề làm gốm, tục hoả táng và chôn tro xương trong vò, họ cũng tôn thờ giới vật và đã làm giới vật bằng đất nung.

Ở Long Thạnh (Quảng Ngãi), các nhà khảo cổ học đã phát hiện được, trong số các hiện vật khác, 2 vật bằng đất nung có dịp xem kĩ ở Bảo tàng Quảng Ngãi, năm 1993, tôi thấy rõ ràng đó là hình linga và hình một con ốc "bướm" (Cyprea Cauris) mà trong dân gian vẫn quan niệm con ốc này tượng trưng giới vật nữ. Đây thật sự là 2 vật độc đáo và hiếm có từ xưa đến nay. Cũng nhỏ lên giống như một mẩu bút chì, cao khoảng 1cm. Vật liệu để làm là một khối thạch anh trắng trong, trông giống như thuỷ tinh hay mica. Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh cũng có một hiện vật Óc Eo giống hệt vật vừa tả trên ở Long Thạnh. Không nghi ngờ gì nữa,

đây chính là những linga, làm bằng chất liệu quý, nên nhỏ, và chắc rằng muộn hơn linga bằng đất nung ở Long Thạnh.

Người ta còn phải trải qua những hình thức nào để xuất hiện linga đá sớm nhất, khoảng thế kỉ VII ở miền Trung cũng như ở đồng bằng sông Cửu Long?

Có thể lúc đầu linga chỉ là những tảng đá hình trụ được đẽo một cách đơn giản. Nhưng đến thế kỉ VII, linga vào loại sớm nhất được phát lộ ở ngôi đền gạch bị sụp đổ ở Tiên Thuận và có những linga sớm ở Mỹ Sơn (Quảng Nam – Đà Nẵng). Nhưng ngay những linga sớm đã được biết này, đã được gia công một cách công phu, đẹp đẽ và đã thấm nhuần thần tích Hindu giáo.

Vẫn là *Vayupurana* kể rằng một cuộc cãi cọ đã nổ ra giữa Brahma và Visnu. Ai cũng nhận là mình mới là Đấng sáng tạo ra thế giới. Chợt một cột lửa hiện ra giữa hai vị và cứ bốc cao lên mãi. Cái gì mà kì vĩ thế nhỉ? Brahma biến thành một con chim bay lên đến ngọn, còn Visnu biến thành con lợn rừng đào dũi xuống gốc xem nó ra sao. Hàng vạn năm đã trôi qua mà cả hai vị thần chưa đi tới đích, mới nhận thấy cái cột này còn có sức mạnh lớn hơn mình và mới đem lòng kính nể? Bấy giờ Siva mới xuất hiện ở giữa cột nói rằng chính cả hai vị thần cũng từ đó mà sinh ra. Nhưng rồi do sự cột lửa sẽ thiêu cháy thế gian, Visnu vội vàng lấy hai bàn tay che cột lửa và Brahma cảm thấy chưa yên tâm lại lấy tay mình che bọc ra ngoài tay Visnu. Cho nên để thể hiện tích này, các nghệ sĩ thời xưa đã tạc linga có 3 phần: phần trên hình trụ, đầu tròn, phần giữa 8 cạnh (tay Visnu), phần dưới vuông 4 cạnh (tay Brahma chùm ra ngoài). Các linga Mỹ Sơn F.1 (Boisselier, 1963) và Tiên Thuận là những linga vào loại sớm nhất ở miền Trung và miền Nam Việt Nam đã thể hiện hình thức này. Thông thường ngẫu tượng Linga gắn liền với Yoni (giới vật nữ) đồng thời là chậu làm lễ tắm cho thần. Ở Mỹ Sơn sự tôn thờ Siva đến mức cực đoan khi thể hiện một chuỗi 7 linga không có Yoni và một cụm 5 Linga trên Yoni.

Thần tích còn kể biết bao nhiêu vị thần lớn, nhỏ, các con thú đi kèm theo. Tiểu tượng tuy không thể hiện đủ thần tích nhưng cũng phong phú đến mức khuôn khổ của một bài nghiên cứu nhỏ không thể nào nói đến hết được.

Tuy nhiên, trong khuôn khổ những tượng Hindu giáo đã nói tới ở đây cũng cho thấy Hindu giáo đã du nhập vào miếng đất có một truyền thống văn hoá bắt nguồn từ xa xưa hơn, tạo nên phong cách riêng của mỗi vùng, mỗi dân tộc.

Rõ ràng là các nghệ nhân đã hiểu thấu đáo thần tích Hindu giáo và quy tắc nghệ thuật Hindu giáo (*Sitralaksana*) để vừa thể hiện chính xác vừa chau chuốt, đem tất cả lòng sùng kính và bàn tay khéo léo của mình tạc đá, mài đá, làm đẹp cho tượng.

Nhưng còn có thể thấy các pho tượng Visnu ở Campuchia thể hiện rõ sự tuân thủ quy tắc, theo đúng "bài bản", tuy vẫn có diện mạo bản địa. Các tượng Champa linh hoạt hơn, chau chuốt hơn. Nhưng do đó, tôi không thể chia sẻ với ý kiến đây đó cho rằng tượng Champa không thể so được vẻ đẹp của tượng Campuchia. Tượng Champa đa dạng, mang đậm phong cách địa phương và thời đại nên gần gũi với đời thường hơn, do đó sinh động và ở chỗ này, đẹp hơn nhiều so với tượng Campuchia.

Xin dẫn ra pho tượng Siva Đồng Dương ngồi đã nói trên. Đồng Dương là một thời và một vùng Phật giáo. Có nhiều tượng Phật, nhưng lại có mấy pho tượng Siva. Phong cách Đồng Dương quá rõ đến mức một người không có chuyên môn cũng nhận ra ngay, nhưng làm sao mà thần Siva đầy uy lực cạnh các linga bốc thành cột lửa đốt cháy vũ trụ, lại ngồi tư thế *satvaparyanka* (chân phải ngồi kiểu "xếp bằng", chân trái co gối cao "kiểu bó gối") bên cạnh tư thế *Padmasana* (một tư thế yoga: mu bàn chân phải trên đùi chân trái và ngược lại), đầu hơi cúi, miệng mỉm cười rất dài, mình trần, quần chun lên tới háng, trông rất hàm súc. Nghệ nhân đã thành công khi thể hiện và muốn biểu lộ sự tôn kính vị "hung thần" này nhưng ở đây không toát lên sự cao cả, hùng vĩ giả tạo mà toát lên vẻ hiền lành, bình dị quá đỗi, thậm chí có vẻ hơi "e thẹn", dường như muốn nói "có gì đâu, hung thần chỉ huỷ diệt cái vô ích, cái xấu, chứ có phải huỷ diệt tất cả đâu!". Và hơn nữa, thần hàm súc sức mạnh bên trong, sức tiềm tàng sinh sôi nảy nở của mỗi con người.

Tất nhiên cũng có mấy pho tượng làm vội, làm thô sơ, nhưng rất nhiều pho tượng Champa có thể coi là tuyệt đẹp.

(Khảo cổ học, số 2 – 1994)

QUẢNG NGÃI NGHÌN NĂM VĂN VẬT

Nước Việt Nam ta có lịch sử lâu đời, thì Quảng Ngãi cũng như mọi miền đất nước, từ Lũng Cú đến Cà Mau, có lịch sử lâu đời, nhưng cái đặc biệt của Quảng Ngãi là tính độc đáo và vẻ riêng chỉ nó có. Ở đâu mà chẳng có kẻ xấu người tốt, nhưng ở đây hình như được nhấn mạnh hơn, như các tác giả *Đại Nam nhất thống chí* nhận xét: "Đất bạc, dân chăm, người quân tử thích việc nghĩa, giữ khí tiết, kẻ tiểu nhân thì hám lợi, đời nào cũng có người danh vọng...".

Lịch sử cận hiện đại thì oai hùng nức tiếng chẳng kém nơi nào, văn vật cổ xưa thì trên bình diện cả nước, cũng phải nói đến Sa Huỳnh, Chánh Lộ. Sa Huỳnh phản ánh một giai đoạn, một trình độ văn hoá tiền sử, giai đoạn đồng thau và sơ kì sắt một phong tục mai táng của cư dân nguyên thuỷ. Đó là tục hoả táng tro xương người trong các vò đất nung.

Phong tục này lạ, cư dân cổ hơn không có. Lác đác có dấu hiệu từ gần 1.000 năm TCN, rộ lên khoảng 500 năm TCN cho đến đầu Công nguyên, tập trung rõ nhất ở Sa Huỳnh (Quảng Ngãi) ăn ra rải rác đến Quảng Bình, và lan vào đến ven biển Thành phố Hồ Chí Minh, có thể đến tận Kiên Giang. Theo các kết quả nghiên cứu khảo cổ học năm 1993 – 1994 cho biết, phong tục táng thức và đồ gốm họ làm ra, nói lên họ có vẻ gốc là dân Nam Đảo, nói tiếng Nam Đảo hay Malayo – Polynesia, ngôn ngữ của người Chăm, Mã Lai, Indonesia.

Trước đây, có thời gian người ta tưởng người Nam Đảo đi biển, sống trên biển, chẳng may có người chết thì mang lên bờ biển Việt Nam thời ấy gửi nhờ trên các trảng cát, nhưng không phải. Những bãi mộ vò hàng trăm cái, không thể là việc diễn ra một ngày một tháng. Hơn nữa mùa hè năm 1993, các cán bộ của Bảo tàng Quảng Ngãi còn phát hiện một di chỉ cư trú ở ngay gần Sa Huỳnh. Như vậy là đất lành chim đậu, họ đã đến đây, ăn đời ở kiếp ở đây, cộng cư với dân có mặt từ trước, nói tiếng Môn cổ, như hầu hết cư dân cổ ở Đông Nam Á lục địa.

Không hiểu sao người Nam Đảo đến bờ biển Việt Nam, lẻ tẻ trên chiều dài đáng kể từ cuối thế kỉ II TCN và rộ lên đến Sa Huỳnh – Quảng Ngãi từ giữa thiên niên kỉ I TCN. Có lẽ từ biển khơi nhìn vào đất liền, họ mạnh dạn tìm đến một vùng ven biển

gần có trảng cát dài, một dải đồng bằng hẹp, phía sau là dãy núi xanh mờ không cao lắm, giống như quê hương họ, trên vùng Vạn Đảo Nam Thái Bình Dương.

Đến nay, ngày càng có thêm dấu tích cho thấy mối quan hệ giữa văn hoá Sa Huỳnh và văn hoá Champa. Dân Sa Huỳnh cổ rất có thể đã trở thành người Chăm và dân Champa từ đầu Công lịch. Thời gian này nước ta đã bị nhà Hán – Trung Quốc xâm chiếm và đô hộ. Cư dân Sa Huỳnh – Quảng Ngãi cổ nằm trên đất huyện Tượng Lâm, quận Nhật Nam, thuộc Hán.

Họ đã cùng dân các quận Giao Chỉ, Cửu Chân ở phía Bắc liên tục đấu tranh chống ách đô hộ, ở xa nhất, xa chế độ cai trị hà khắc, họ đã sớm giành được quyền tự chủ, lập nước Lâm Ấp. Cũng ở xa khuôn khổ nhà Hán, họ tiếp nhận văn hoá Ấn Độ. Từ đây vương quốc Champa cổ hình thành và phát triển trong suốt hơn 1.000 năm trên lãnh thổ miền Trung nước ta, đóng góp thêm cho sự phát triển đa dạng của lịch sử và văn hoá Việt Nam. Dân gốc Nam Đảo và dân gốc Môn cổ cộng cư với nhau, hoà lẫn vào nhau, nổi lên trong quá trình đấu tranh chống ách đô hộ Hán, lại tiếp nhận văn hoá Ấn Độ và thường xuyên có mối giao lưu với văn hoá Việt, dân phía Bắc của họ. Quảng Ngãi lại là địa phương độc đáo trong cái độc đáo đó.

Dân làm nông nghiệp luôn luôn tụ cư trên đồng bằng hai bên bờ của những con sông để canh tác và sinh sống. Sông Thu Bồn ở Quảng Nam, sông Trà Khúc ở Quảng Ngãi, sông Côn ở Bình Định là những điểm tụ cư từ sớm. Nhưng dường như trước đây, nhiều người nghĩ rằng, vùng sông Trà Khúc không có vị trí đáng kể, nếu đặt bên cạnh sông Thu Bồn và sông Côn. Sông Thu Bồn và sông Côn dĩ nhiên là quan trọng vì là vùng kinh đô, vùng dân kinh kì của vương quốc Champa cổ trong nhiều thế kỉ. Về mặt tìm hiểu văn hoá, văn vật, Quảng Ngãi càng mờ nhạt. Chẳng còn một ngôi tháp nào trong khi ở Chiên Đàng, ngay gần Đà Nẵng, còn chưa nói đến Mỹ Sơn, Trà Kiệu... Ở quanh Quy Nhơn, nhiều cum tháp đồ sộ vẫn còn đứng sừng sững bên ruộng lúa, dưới trời xanh. Thực ra không phải thế, Quảng Ngãi có 20 dấu tích đền tháp (báo cáo của Bảo tàng Quảng Ngãi), nhưng tất cả đều đã đổ sập, chỉ còn đống gạch và tảng nền đá granít.

Tại sao ở Quảng Ngãi không một tháp nào còn đứng được? Có lẽ vì tháp "địa phương", chất lượng không tốt bằng tháp "trung ương". Gạch ở đây không tốt bằng gạch tháp Bình Định, nhưng chủ yếu là vì những cơn bão đổ vào miền Trung, nhất là vào Quảng Ngãi ác liệt hơn ở nơi khác (ở Quảng Nam và Bình Định). Sập đổ hết thì cũng không phải là không còn chút gì, không thể nói được gì.

Cái còn lại chút ít cũng cho thấy rất đặc sắc chính là tháp Chánh Lộ. Ngày nay ta chỉ còn có thể biết về Chánh Lộ qua báo cáo của các học giả người Pháp:

Khai quật Chánh Lộ[1]. Đây là một phức hợp kiến trúc gạch – đá – gỗ khá đồ sộ. Cửa vào hướng Nam, qua tháp cổng (Gopura) lên một thềm tương đối cao, có tường bao quanh thềm là sân ngoài. Tựa lưng vào tường là một số kiến trúc nhỏ, có thể là miếu thờ, hay nơi chuẩn bị làm lễ? Qua sân ngoài và một hàng bậc cao, lên thềm là sân trong. Giữa sân trong là đền tháp chính, xây hình trụ, hình bát giác. Chính giữa lòng tháp là đài thờ, có tượng linga "khổng lồ", phù điêu tạc Siva và Uma. Sân ngoài có một ngôi nhà 3 gian khá rộng lớn, chỉ có góc đầu hồi đóng khung cho ngôi nhà được xây bằng gạch, còn lại là một bộ "dui mè" bằng gỗ, đặt trên cột gỗ (đến năm 1904 đã không còn dấu vết gì).

Chỉ như thế thôi đã cho thấy kiểu đền tháp và một phức hợp kiến trúc gạch – gỗ ở Chánh Lộ là kiểu duy nhất của kiến trúc Champa. Nó hoàn toàn không theo kiểu bình đồ và mô hình kiến trúc cổ điển Hindu giáo, có tới vài trăm, của vương quốc cổ Champa. Ít ỏi như thế, nhưng thật đáng tiếc, gần đây bệnh viện tỉnh Quảng Ngãi được xây dựng trên địa điểm này. Nền được san để xây phòng khám bệnh, đến một viên gạch đá bó nền cũng không còn. Người ta lại mang được phần lớn phù điêu trên sa thạch của di tích Chánh Lộ về trưng bày ở bảo tàng nghệ thuật Chăm – Đà Nẵng.

Ph. Stern trình bày nghệ thuật kiến trúc Champa, định các phong cách Mỹ Sơn E1, Đồng Dương, Mỹ Sơn A.1, rồi Bình Định... J. Boisselier phân tích nghệ thuật điêu khắc đã tách Mỹ Sơn A.1 thành 3 giai đoạn nhỏ: Mỹ Sơn A.1, Trà Kiệu và Chánh Lộ. Có thêm Chánh Lộ nhưng lại cho là giai đoạn suy thoái, xấu hơn Trà Kiệu, kém Devi Hương Quế chẳng hạn.

Trước năm 982, kinh đô Champa khi thì ở phía Bắc (gần Đà Nẵng), khi thì ở phía Nam (Phan Rang). Sau năm 982, kinh đô lại chuyển về gần Quy Nhơn, Quảng Ngãi kẹt ở giữa là một "địa phương", "mờ nhạt" về kinh tế và chính trị. Thế mà lại có Chánh Lộ mà đền tháp của nó chẳng giống một nơi nào, song phù điêu của nó cho ta một phong cách, một vẻ đẹp, riêng biệt không nơi nào có.

Dĩ nhiên Chánh Lộ có biểu hiện tiếp nối của Trà Kiệu, của Mỹ Sơn A.1, nhưng các hình tượng nữ thần, vũ nữ, từ nét mặt, thân hình với đồ trang sức hết sức bình thường, giản dị, toát lên vẻ tươi tắn, dịu dàng, rất gần vẻ đẹp chân thực và sinh động của con người thật, như các cô gái sông Trà bình thường xinh đẹp, không còn những biểu hiện khuôn thước cổ điển Hindu vẫn còn đọng lại trên các tượng Trà Kiệu có niên đại sớm hơn[2].

---

[1] B.E.F.E.O. IV – 1994

[2] Hà Bích Liên, *Nghệ thuật Chánh Lộ*. Thông báo Khảo cổ học, 1993

Chánh Lộ là một phong cách riêng, tuyệt đẹp, cái đẹp gần với đời thường, của đồng bằng sông Trà, của nước Champa cổ xưa vào cuối thế kỉ X.

Quảng Ngãi còn nổi tiếng về thành Châu Sa, một toà thành rất lớn, còn khá rõ. Song, cái đặc sắc của Châu Sa không phải chỉ là ở toà thành.

Mùa hè năm 1993, cùng với Bảo tàng Quảng Ngãi, chúng tôi có một cuộc khảo sát điền dã ở thành Châu Sa (nay thuộc xã Tịnh Châu, huyện Sơn Tịnh), nằm trên bờ Bắc sông Trà, cách thị xã Quảng Ngãi 4km đi về phía biển. Rải rác trên mặt đất có nhiều mảnh gốm: gốm Chăm sớm, gốm Gò Sành (Chăm muộn, thế kỉ XIV – XV), gốm nước ngoài muộn (thế kỉ XIV), nhiều hạt thóc cháy rải rác trên mặt ruộng sấn. Đào 3 hố thám sát (1m × 1m) cũng thấy những mảnh gốm khác nhau như trên mặt đất, lẫn tro và gỗ cháy. Nơi đây đã có một thời tồn tại khá dài trong lịch sử và trải qua không ít những bước thăng trầm, có thể cả những trận cướp thành, cháy thành. Bên ngoài thành có nhiều vò sành, loại vò hình trụ, đồ dụng gốm "bình dân".

Cuối năm 1993, anh Đoàn Ngọc Khôi cùng với các đồng nghiệp ở Bảo tàng Quảng Ngãi phát hiện tiếp trong nội thành Châu Sa một lò gốm chuyên sản xuất các vật trang trí đền tháp, vật thờ bằng đất nung.

Châu Sa trước hết là một vùng quần cư quan trọng mà Chánh Lộ nằm dưới bờ Nam, Châu Sa nằm trên bờ Bắc, nơi gần cửa sông, cửa biển của sông Trà Khúc, một thời nhộn nhịp nghề trồng lúa, làm gốm và trao đổi buôn bán với bên ngoài.

Trong Châu Sa trước đây cũng có một toà tháp. Một tảng nền bằng đá granit của ngôi đền tháp này còn nằm trên một bờ thành. Hoạ tiết khắc trên mặt ngoài của tảng góc nền này có niên đại sớm (cuối thế kỉ VIII)[1]. Điều này có thể phù hợp với bia Châu Sa, tìm thấy có lẽ ở chính đền Châu Sa (năm 1910 nhập vào Bảo tàng Hà Nội). Đây là bia duy nhất đầy đủ còn lại của Quảng Ngãi. Bia hình trụ vuông bằng sa thạch, cao 1,12m, mặt rộng 0,44m, 0,42m, khắc chữ trên cả 4 mặt, nhưng chỉ còn đọc được 3 mặt, chữ Sanskrit và Chăm cổ. Nội dung nói về việc dựng tượng Linga năm 893, tiếp đó sau 10 năm lại dựng tượng Sankara (tức là Siva) để tôn thời hai ông vua Champa thời ấy.

Siva là vị thần có nhiều tên, nhưng dùng tên gọi là Sankara, Sankesvara thì chỉ gặp một lần ở bia Châu Sa.

Thành còn lại khá rõ, đắp đất mịn và chặt, cao khoảng 4m, hình vuông, có 2 vòng thành nội và ngoại, mỗi cạnh dài khoảng 800m, và 2 "cảng cửa" kéo dài mỗi cạnh thành ở 2 phía đông, tây, dường như mở rộng phạm vi phòng thủ. Đến nay

[1] Hà Bích Liên, *Thông báo Khảo cổ học*, năm 1993.

vẫn còn ý kiến khác nhau và chưa thể khẳng định thành xây thời nào, ai xây, phòng thủ mặt nào. Dân gian có người nói là thành Chăm, có người cho là thành thời nhà Lê. Việc khảo sát tại chỗ, như đã nói ở trên, cho thấy rõ đất Châu Sa gắn với những di tích Champa khá sớm (thế kỉ IX – X), gắn với cùng cư dân cổ còn sớm hơn nữa, còn chính thành Châu Sa lại trải qua nhiều thời kì lịch sử khác nhau, kéo dài hàng thế kỉ.

Rõ ràng, không thể kể hết văn vật của Quảng Ngãi, nhưng chỉ như thế, Quảng Ngãi đã góp vào kho tàng văn hoá Việt Nam, không nhiều, nhưng không thể thiếu vắng, phản ánh vẻ độc đáo đặc biệt của một nền văn hoá phát triển, phong phú và đa dạng.

(Văn hoá nghệ thuật, số 8 – 1994)

VĂN BIA MỸ SƠN

Khu di tích Mỹ Sơn nằm trong một thung lũng vùng bán sơn địa ở phía tây tỉnh Quảng Nam, có chừng 32 minh văn – các bia đá, mà khoảng một nửa số này không thể hàn chắp lại.

Trong số bia đọc được, tôi đã giới thiệu 16 bia, đánh số thứ tự Mỹ Sơn 1, 3, 4, 9, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24 và 25, đăng trên *Tuyển tập văn học các dân tộc ít người Việt Nam* (Quyển thứ nhất, Nxb Hà Nội, 1992, lần xuất bản thứ nhất, 375 – 424). Số thứ tự văn bia ghi theo L. Finot, *Inscription Indochinoises*, Hà Nội, 1920.

Có 16 thôi, nhưng là một kho tài liệu về rất nhiều mặt kinh tế, xã hội, chính trị, văn hoá, phong tục của vương quốc cổ Champa trong giai đoạn từ khoảng thế kỉ IV đến thế kỉ XII. Cho nên, trong khuôn khổ một bài giới thiệu trên tạp chí, chỉ xin nêu lên sơ bộ một số điểm chính của nội dung văn bia.

1. Hãy bắt đầu bằng bia Mỹ Sơn 1, niên đại thế kỉ IV nói về việc lập đền và cúng ruộng, rồi đến Mỹ Sơn 3, còn được gọi là bia Sambhuvarman có niên điểm 658 công lịch (CL), tìm thấy trước đền A1, được chuyển về Bảo tàng Hà Nội (L. Finot cũ) kí hiệu vào sổ 12 – 3, thuộc những bia có niên đại sớm nhất, nhưng lại có ý nghĩa đặc biệt quan trọng ở chỗ:

a. Bia sớm nhất cho biết tên nước, gọi là Champa (Nagara Champa).

b. Tên vương triều đầu tiên – bắt đầu bằng vua Gangaraja (câu 1).

c. Cung cấp thứ tự phổ hệ vương triều gồm có 10 vua:

– Gangaraja...

– Manorathavarman... (người cháu)

– Bhadravrman là vua được nói trong Mỹ Sơn 1 (sẽ nói tới dưới đây)

– Rudravarman I

– Sambhuvarman

– Kandarpadharma

– Prabhasadharma

– Bhadresvaravarman

– Prakasadharma, cũng là Vikrantravarman I

– Vikrantravarman III

Tên bia còn gọi theo tên ông vua thứ 5 là người cho xây dựng lại đền thờ thần Sambhubhadresa, nhưng cũng có thể gọi là bia Prakasadharma vì ông này đã cúng thần một bao tượng (kosa), một mũ (mukuta) và đã cho khắc bia, kể lại sự tích từ đầu, một bia trong tổng số 8 bia của một triều vua hiếm có.

d. Không chỉ có phổ hệ triều Gangaraja mà bia này còn cung cấp phổ hệ của vương triều thứ nhất của nước Bhavapura (tức Chân Lạp) mà nó có quan hệ.

Đó là về thiếu vương Giagadharma (vua thứ 7) bởi một lí do nào đó "theo những hoàn cảnh nhất định" đã phải lưu lạc đến xứ sở Bhavapura (Chân Lạp) lấy công chúa Sarvani, rồi sinh ra cậu con trai là Prakasadharma, sẽ trở về nước, làm vua thứ 8, cũng là vua có 8 minh văn và chủ của bia này, như đã nói ở trên. Nhân nói đến gia thế của thân mẫu mình, ông kể tên 3 đời vua đầu tiên của vương triều Bhavapura, ông và cụ ngoại, ngược lên đến cả mối quan hệ sâu xa với Kaundinya – Soma, vốn là dòng dõi vương triều Phù Nam.

Văn bia cũng cho biết tên gọi *Sinhapura* (thành phố Sư Tử) (bia 12, 15), lại nói đến *sông Sinhapura* (bia 20), qua đó và qua tên thần chủ thờ ở đền miền Bắc mà người ta đoán định rằng Sinhapura là di tích ở Trà Kiệu hiện nay, trên bờ nam hạ lưu sông Thu Bồn (huyện Duy Xuyên – Quảng Nam).

2. Sau này, kinh đô đã chuyển vào miền Giữa, gọi là *Vijiaya* (có nghĩa là *thắng lợi*), tức Phật Thệ, hay Phật Thành, còn gọi là Chà Bàn, ở phía Bắc Quy Nhơn ngày nay, nhiều vua vẫn cho dựng tượng, cúng thần, đặt bia ở cả miền Bắc (ở Mỹ Sơn) và miền Nam. Nhờ đó, ta biết cả thủ phủ Nam triều, gọi là *Virapura* (thành phố Tráng sĩ) hay *Rajapura* (thành phố Đức Vua) – (Mỹ Sơn 21 – 24) còn cho biết *Virapura* cũng là *Rajapura* ở Panran (tức Panduraga, nay là Phan Rang).

Trong một thời gian dài, người ta không biết Virapura ở đâu.

Bia Mỹ Sơn 12, của vua Sri Harivarmadeva kể rằng ông vốn là hoàng tử Thâng, con vua Pralyesvara Dharmaraja, thuộc gia tộc Dừa (*Narikelavamsa*) nhưng lại sinh ra trong gia tộc Cau (*Kramukavamsa*) có lẽ là gia tộc mẹ, lên làm vua với vương hiệu Harivarman (IV).

Bia còn cho biết năm 1080 quân Campuchia tấn công kinh thành Campapura (ở Vijaya), lại còn tiến đánh cả đền thờ thần ở miền Bắc. Ông đã đánh thắng quân thù, tái thiết kinh thành, lệnh cho dân Sinhapura (cố đô miền Bắc) khôi phục lại đền thờ. Chính nhà vua thờ cúng thần toàn bộ chiến lợi phẩm, nhiều vàng, bạc châu báu.

Người ta biết thêm ngoài những sự kiện rất có ý nghĩa đó, năm 1081 Harivarman qua đời thì các hoàng hậu, phi, tần (các *melyan*) "tất cả 14 người theo ngài sang thế giới bên kia" (hoả thiêu chết theo), "tro xương còn lại (ngoài phần để thờ trong klong) chìm xuống biển". "Các bà khác (không thuộc 14 người nói trên) thì ở lại theo ý ngài để thường xuyên làm các việc thiện".

Bia Mỹ Sơn 16 của con ông, là hoàng tử Vak lên ngôi, vương hiệu là Sri faya Indravarmadeva. Bia tìm thấy ở sân trước đền D, đưa về bảo tàng Hà Nội, kí hiệu B.2.5, cho biết hoàng tử kế ngôi còn bé, mới được khoảng 1 tháng thì triều đình tôn cậu (em mẹ) là hoàng thân Pâng lên thay, vương hiệu là Sri Paramabodhisatva, còn Vâk, tức cựu vương thiếu niên Sri jaya Indravarmadeva thì đi tu "yên ổn thực hành Đạo Pháp...".

Bia được viết theo ý ông vua cậu này.

Sau đó, bia Mỹ Sơn 20 niên điểm 1157, là bia thứ 5 từ trước đền G1 được chuyển về bảo tàng Hà Nội, kí hiệu B.2.6, cho biết hoàng tử Sivanandana vì một lí do nào đó "phải rời bỏ đất nước, rất lâu phải chịu nỗi vui, buồn ở các xứ người", rồi mới trở về nước, phục trên một khúc sông, "đánh giết vua rồi chiếm lấy ngai vàng" lấy vương triều là Sri jaya Harivamadeva (I). Ông đánh đuổi các quân thù "thực hành trò chơi đế vương, đã chiếm đất Kambu" (?) "vì thiện tâm mà dùng sức mạnh quân đội của mình", rồi làm cho "dưới vương triều của ngài, tất cả thần thánh đều phong tước, của cải".

Dù nói thế nào, người ta cũng thấy thế kỉ XII là thời điểm đầy sóng gió ở bên trong và cả bên ngoài vương quốc Champa.

Bia Mỹ Sơn 24 cho biết bia được viết theo lệnh vua Sri faya Indravarmadeva, vốn là một quý tộc, một hoàng thân, thủ lĩnh (*puchei anak*) xứ Gramapura, cũng cho biết những sự kiện sôi động của Champa dưới thời của ông.

Liên tiếp 5 lần, cứ cách 2 năm 1 lần ông cho trùng tu đền và cúng thần nhiều vật quý gồm các vật cúng bằng vàng, bạc, châu ngọc... Ông theo triết lí Đại thừa và dựng tượng Quan Âm.

Đó là mặt A. Mặt B lại cho biết một sự việc khác có liên quan.

Như thế, phần II của bia 24 này nói về hoàng tử Sri Vidyanandana, người xứ Tumprau Vijaya từ thời niên thiếu, vì lẽ gì đó, sang sống ở Campuchia, học tập đến "văn võ toàn tài, trở thành tướng, đã có công đàn áp một vụ nổi loạn li khai ở vùng Malyan, nên rất được sủng ái, được phong tước *Yuvaraja (Phó vương)*".

Trước đó, trong 4 năm, vua Harivarman I của Champa đem quân đánh chiếm Angkor và cai trị Campuchia (1177 – 1181).

Năm 1811, vua Jayavarman VII của Campuchia đánh đuổi được quân Champa, giành lại vương quyền. Chính ông vua này đã trọng dụng và phong Srividyanandana làm phó vương, năm 1182.

Năm 1190, vua Campuchia đánh báo thù, lại cử chính ông đi đánh vua Champa, lúc này là Srifaya Indravarmadeva đang ở ngôi, đã bị bắt, dẫn về Angkor. Em rể của vua Campuchia được đưa lên ngôi ở Vijaya (Phật Thành), còn ông phó vương phản bội thì "trở về lên ngôi vua Rajapura ở Panran". Champa bị chia làm 2 xứ Bắc Nam và bị lệ thuộc Campuchia.

Một hoàng thân Chăm đã tập hợp lực lượng đuổi được quân Campuchia, lên ngôi ở Vijaya. Nhưng đúng lúc này, năm 1192 ông vua miền Nam lại đem quân tấn công, giết được ông hoàng đang cai quản Vijaya, thống nhất hai miền, lên làm vua (năm 1193).

Thật là một trang sử vô cùng rắc rối và bi đát được kể khá tỉ mỉ, cùng với năm tháng rõ ràng, ở phần II của bia Mỹ Sơn 24, nhưng phải đến năm sau, năm 1194, mới thực sự thấy bình yên, thống nhất, xây cất hoàng cung (*Herukaharmaya*), khôi phục nhà cửa (*rumah*) và cúng thần.

3. Bia Mỹ Sơn 25 kể, như khép lại một thời kì binh lửa, loạn lạc, một cuộc chiến tàn khốc, được gọi là "Cuộc chiến tranh 32 năm" (1158 – 1192) (các sứ giả phương Tây thì gọi đây là "Cuộc chiến tranh 100 năm" (1115 – 1220) giữa Champa và Campuchia còn cho biết vua mới lên ngôi là Srijaya Paramesvaravarmadeva, vốn là hoàng thân Ong Ansaraja, người xứ Uran Turai – Vijaya.

Ta còn được biết thêm ông vua này đã cho khôi phục toàn bộ Linga ở đền thờ thần chủ ở miền Nam, tức là ở Yang Pu Nagara (Po Nagar) và toàn bộ Linga ở đền thờ thần chủ ở miền Bắc, tức là ở đền thờ thần Srisanabhadresvara, năm 1234.

Đây là một tục lệ tôn thờ Hindu giáo rất bản địa Champa, khác với người Khơme tôn thờ Visnu, người Chăm lại sùng kính Siva. Câu mở đầu của Mỹ Sơn 1 (thế kỉ IV) là "Kính lạy Mahesvara và Uma, Brahma và Visnu". Mahesvara = Maha (vĩ đại) (isvara (= Siva), Uma là vợ Siva. Ở đây, Siva được đặt tên là Bhadresvarasvamin = Bhadrava (hay Bhava) = Siva + Isvara (= Siva).

Trong trường hợp này tên thần được đồng nhất với tên vua Bhadravarman. Từ bia Mỹ Sơn 3 của vua Sambhuvarman, ta thấy Siva được gọi là Samhubhadresvara, tức là có sự đồng nhất Sambhuvarman với Isvara = với Siva. Đến Mỹ Sơn 4 của Prakasadharma, niên điểm 687 thì Siva được gọi là Isanesvara (Isana = Siva + Isavara = Siva, rồi chuyển thành Sri (linh thiêng) Srisanesvaranatha và tên thần chủ chính thức được xác định là Isanabhadresvara hay Srisannabhadresvara.

Một cách gọi Chăm hai lần Siva linh thiêng. Đền được xây ở cả Mỹ Sơn và Trà Kiệu, Isanabhadresvara được sùng kính từ vương triều đầu tiên đến vương triều Vijaya thống nhất vương quốc (1000 – 1471), trong khi đó, ở miền Nam, vẫn Siva – Linga đó cũng được đồng nhất với quốc chủ (Yang Po Ku – Nagara) thờ ở Ponagar.

4. Văn bia, đặc biệt là bia Mỹ Sơn, từ 1 đến 25, còn cho biết về một mặt kinh tế – xã hội khi các đền thường được cúng tặng ruộng đất, nô lệ đồ vật quý, những quy định về nghĩa vụ phục vụ đền, cũng cho biết quan niệm Hindu về đạo đức xã hội, tiêu chí của người cầm quyền...

Sau cùng, tuy chỉ nhằm giới thiệu chủ yếu nội dung và ý nghĩa văn bia Mỹ Sơn, cũng không thể không nhắc lại hầu hết các đoạn văn bia Mỹ Sơn được viết một cách thành thạo bằng văn *sanskrit*, ngày càng điêu luyện, giàu hình ảnh và giàu *kavya* (điển tích) văn học Hindu.

Cuối văn bia, đặc biệt đến đoạn kể các vật cúng, các nghĩa vụ của các tầng lớp xã hội, được viết bằng chữ Chăm cổ ngày càng thuần thục hơn.

Chẳng hạn bia Mỹ Sơn 22, sau 4 đoạn dài viết Sanskrit để vua Harivarmadeva tự giới thiệu và tâu bày với thần thánh là đến một đoạn dài viết chữ Chăm để nói với người, với thần dân.

Văn bia nói riêng, văn và văn tự chữ Chăm nói chung là một đóng góp quý báu vào văn hoá Việt Nam.

(Văn hoá nghệ thuật, số 7 – 1998)

VỀ "KHO TÀNG" CỔ CỦA CÁC VUA CHĂM

Đầu năm 1998, trong chuyến đi khảo sát điền dã tại 3 tỉnh niềm Nam Trung Bộ, chúng tôi có dịp được đến thăm "kho tàng" cổ của vua Chăm ở tỉnh Bình Thuận.

Thông báo này, coi như "phát hiện mới" tuy thực ra nó đã cũ, đã được trưng bày từ lâu rồi (bằng công nhận di tích của Bộ Văn hoá Thông tin kí ngày 13/7/1993).

"Phát hiện" lần này gợi ý cho tôi xem lại *các phát hiện cũ*, xem chúng có gì thêm, bớt, khác nhau.

1. Năm 1902, H. Parmentier và E.M. Durand có dịp được nghiên cứu "kho tàng" Tịnh Mỹ. Nguồn gốc của kho này là các hiện vật được lưu giữ bảo quản ở một số dân Thượng Nguyên đem đến trả vợ của quan huyện Hắt Vinh mà vợ của ông mới là người thuộc dòng dõi vua Chăm, người được thừa kế đúng danh nghĩa quyền "sở hữu" hay bảo quản di sản của tổ tiên. Các nhà nghiên cứu và chức trách người Pháp gợi ý nên đưa vào kiểm kê và bảo quản của nhà nước (tức chính quyền Pháp bấy giờ) thì hợp pháp và an toàn hơn. Cho nên có cuộc kiểm kê và công bố "kho tàng" này vào năm 1905 (BEFEO, 1905) (Parmentier, Durand, 1905).

Đây có thể được coi là *thông báo thứ nhất* của sự kiểm kê, không phải chỉ có 1 kho mà là 8 kho.

1.1. *Kho Tịnh Mỹ* ở làng Tịnh Mỹ (còn gọi theo tên Chăm là Palây Chanar) cách Phan Rí khoảng 10km về phía tây thuộc Bình Thuận, được coi là nơi lưu giữ đồ thờ các đền Po Klong Mohnai và Po Klong Gahul, toạ lạc ở trên đồi và trên cồn cát ở khá gần.

Kho này có 22 vật vàng và 28 vật bạc, cùng với một số thứ khác, tổng cộng khoảng 60 vật.

1.2. *Kho Phước Đồng* (tên Chăm: Polây Blăng Kachak) ở xã Hữu Đức, huyện An Phước, thuộc tỉnh Ninh Thuận, được coi là nơi giữ đồ thờ cho đền Po Klong Garai, gồm có 1 vật vàng và 84 vật bạc, là các bình vò và đồ dùng khác.

1.3. *Kho Hậu Sanh* (tên Chăm là Palây Thvơn) ở cùng xã Hữu Đức, huyện An Phước, tỉnh Ninh Thuận, được coi là nơi lưu giữ đồ thờ Po Rômê, gồm 1 bình bằng vàng và 15 vật bạc, chủ yếu là hoa tai, vòng...

1.4. *Kho Hữu Đức* (tên Chăm là Palây Turan) cũng ở ngay Hữu Đức, An Phước Ninh Thuận, được coi là nơi lưu giữ đồ thờ đền Po Nagar, gồm một ít đồ vật không quan trọng.

Thực tế thì các đồ thờ của một đền không phải chỉ có ở một kho nhất định, mà nó được phân đều cho một số kho, như sẽ thấy dưới đây, bởi một lí do nào đó, có thể là ngẫu nhiên.

1.5. *Kho Polây Chvah* – một kho "giàu", gồm 8 vật vàng và 34 vật bạc, là các bình đựng nước, hộp trầu cau, li uống rượu, được cất giữ trong một túp lều rất kín ở một nơi xa rất khó đi đến. Kho này và mấy kho sau (Lavang, Polây Praik, Kagiông) đều phải đi mất trọn 1 ngày từ sáng đến chiều "trèo đèo lội suối", mới tới từ kho trước đến kho sau.

1.6. *Kho Lavang* có 6 bình bằng vàng, 44 vật bằng bạc và đặc biệt có một bộ sưu tập vũ khí bằng đồng mạ vàng và bằng bạc, có khảm, nạm vàng, đồi mồi, đủ cả kiếm, dao, gậy, dao xoắn (kriss), giáo, đao... có ít nhất 16 thứ khác nhau. Rõ ràng đây là các nghi trượng, dùng để trưng bày hoặc làm lễ, chứ không phải vũ khí dùng thật. Ngoài ra, còn có vai trăm bộ y phục, sắc phục khác nhau, nhưng đã bị mủn nát.

1.7. *Kho Polây praik* chứa trong "thạ" (thúng) một ít vật gồm 8 lọ bằng bạc và lưu giữ ngay trong nhà người bảo quản.

1.8. *Kho Kagiông* gồm có 8 cái "thạ", chứa 7 vật bằng vàng và chừng 60 vật bằng bạc, trong số 8 cái thạ, có 7 cái đựng toàn klông, gồm 7 cái bằng vàng, 14 cái bằng bạc, 14 cái bằng đồng và 7 cái hợp kim thiếc – chì; còn 1 cái "thạ" đựng một hộp bằng bạc gia công văn hoa lồng nhau cùng với mười cái hộp bằng đồng, kiểu như hộp đựng trầu cau.

Như thế trong số 8 kho, có 3 kho ở Ninh Thuận, 4 kho ở trên cao nguyên, 1 kho ở Bình Thuận, nhưng là kho chủ yếu, hội tụ nhiều kho quan trọng khác ở cao nguyên. Tổng cộng 8 kho lưu giữ 53 vật bằng vàng và 259 vật bằng bạc, cùng với hàng trăm vật khác bằng đồng, thiếc, đá, gỗ và nhiều trang trí vải vóc.

2. 23 năm sau, Tạp chí Viện Viễn Đông của Pháp (BEFEO. XXVIII) công bố tiếp *Thông báo thứ hai* của J.Y. Claeys về việc ông tiếp xúc với cô gái khoảng 18 tuổi, con của công chúa "cuối cùng" của vua Chăm, được xem những vật lấy từ trong một cái chum chôn giấu dưới nền nhà, chứa đựng khoảng 35 bình, vò, *không có* trong số hiện vật mà H. Parmentier đã kiểm kê, tuy nhiên nó không khác mấy về hình dáng và công dụng của các đồ thờ ở Po Klong Garai.

3. Năm sau, Marcel Ner (1930) có dịp đi nghiên cứu dân tộc học ở Tây Nguyên, đã phát hiện thêm 6 địa điểm có mối quan hệ với người Chăm, từ xa xưa và cũng

có lưu giữ một số bảo vật. Có 2 địa điểm, 2 "kho" mà H. Parmentier chưa biết là *Ngo – Ya* và *Thanh Hiếu* và một số kho rải rác trong các tộc Chơru, Lat, Cơho, có nơi khảo sát lại, bổ sung vào bản kiểm kê của H. Parmentier như ở Lavang, Kagiông, làng Chvah, làng Praih...

3.1. Ở *Ngo – Ya* có 3 mũ che búi tó bằng vàng, 2 bình bằng vàng, 1 cái có chân, 4 tách (chén) và 2 hộp Klông cùng với 1 lô vật bằng bạc là vò, vòng tay và hàng trăm chiếc nhẫn.

Marcel Ner khen nghệ thuật gia công mũ miện rất đẹp: hình rồng chầu rất tinh tế, hoa 4 cánh, đính ngọc châu. Về hình dáng, giống những vật đã biết, đã kiểm kê, song về nghệ thuật gia công thì rất khác.

3.2. *Thanh Hiếu* thuộc Bình Thuận, cũng từ thượng nguồn sông Luỹ mà đi lên lối Thượng Nguyên. Nơi đây cũng cho biết nhiều hiện vật mới, lí thú. Cùng với một bình vàng khảm đồi mồi, 4 bình bạc, 2 vương miện rất đẹp và 1 bộ võ phục chưa từng được biết: 1 đai che cổ bằng vàng và bạc, 1 tấm áo giáp rộng rãi, phần trên bằng vàng dát ngọc, phần dưới bằng bạc, và 2 tấm che bắp tay bằng bạc.

3.3. Ở những địa điểm còn lại, đặc biệt ở Lavang, ông bổ sung vào bộ sưu tập vũ khí mấy khẩu súng bắn đá "dài hơn người", lục lạc, ủng, yên ngựa, ngà voi, con dấu (triện) bằng gỗ, ngà và đáng chú ý là khá nhiều y phục, tấm vải thêu chỉ vàng, chỉ bạc, nói lên nghề thủ công tinh xảo Chăm (Marcel Ner, 1930).

4. Khi đến thăm "kho tàng" nhà bà Thềm, tạm coi là địa điểm thứ 12, là một tư gia nhà 2 tầng có 4 phòng rộng rãi, có sân, nhà hậu, rộng khoảng hơn 100m^2, trước đây còn có hơn 100 mẫu ruộng thuộc sở hữu của bà. Bà cụ, gọi là Thềm, mới mất (khoảng năm 1996) thọ 80 tuổi, được coi là "công chúa cuối cùng thừa hưởng di sản, nay giao lại cho con gái là chị Đào (khoảng 45 – 50 tuổi) cùng chồng là anh Lư Thái Thuối bảo quản, trông coi, đã được Bộ Văn hoá Thông tin công nhận là di tích văn hoá – lịch sử và được hỗ trợ 10 triệu đồng hằng năm để bảo quản, trùng tu và thờ cúng, cùng với đền thờ Po Klong Mơnai. Ở đây nổi bật là:

– Tủ đựng vương miện hình trụ không có chóp, chỉ là cái cốt tròn bằng đồng thau, có "lưỡi" dài che thái dương, ngoài bọc vàng lá, phía dưới (phần trán) chạm nổi văn hoa lá, phía trên (phần đầu) chạm trổ dải băng hình cánh hoa lồng móc nhau, có kẽ hở, đường kính khoảng 20cm, một mũ miện của hoàng hậu hình chóp bát úp, cũng có cốt đồng, bịt vàng chạm khắc hoa văn tinh tế, đường kính khoảng 10cm, thường được coi là mũ bịt búi tó.

– Tủ đựng y phục gồm áo bào của vua bằng gấm, áo mặc thường của vua và đôi hia, áo "triều" của hoàng hậu, áo dài mặc thường cùng với đôi hài, áo "triều" của hoàng tử và công chúa bằng vóc đỏ.

– Tủ đựng một bộ "*cà tanh*" gồm có 6 bình bạc, dùng để đựng trầu cau, gia công chạm nổi hoa văn chùm hoa lá.

– Tủ dựng 1 bộ "*cà tinh*" gồm vò bạc đựng nước rửa (khi làm lễ?) một bộ "*cà ta*" bát đồng (ăn cơm?) 10 cái, 1 bộ "đôla" gồm 10 hộp bạc đựng trầu, khá nhiều hộp khoang bằng đồng.

5. Qua cả 12 địa điểm, 12 "kho" có thể nhận xét sơ bộ như sau:

5.1. Căn cứ vào "vương miện", có thể có ít nhất 3 bộ khác nhau:

– Bộ "mũ trụ" hình chóp có núm tròn trên đỉnh, đi cùng với bộ giáp có tấm che ngực, che tay, đai lưng bằng vàng, được biết là từ *kho Mỹ Sơn*, có từ sớm, nay không rõ người Pháp để đâu (Maspero, 1911), kho này tìm thấy ở tháp C7 Mỹ Sơn đã trưng bày ở Hội chợ Marseille năm 1926.

– Bộ mũ "trụ" hình ống, tạo văn dải băng cánh hoa đan xoắn, có khe hở.

– Bộ mũ trụ hình ống tạo văn hình cánh hoa xếp lớp như vẩy cá, kín và dày.

5.2. Mỗi bộ có đi kèm một bộ "*cà tanh*", "*cà ta*", "*cà tinh*" dùng vào những việc khác nhau khi làm lễ và nói chung là các nghi trượng, phục vụ nghi lễ và có thể dùng thực tế hàng ngày của hoàng gia xưa kia?

Mỗi thời, gồm một số đời vua khác nhau có thể có 1 bộ, được dùng vào việc thờ cúng đền miếu chủ yếu của thời đó. Nó không thuộc sở hữu của đền mà thuộc Hoàng gia, trở thành tài sản của hoàng tộc lưu truyền theo mẫu hệ.

5.3. Phần lớn các bộ này đều có niên đại muộn, sau thế kỉ XVII, căn cứ vào các loại gấm, vóc, kiểu hia, hài bằng vải thêu, súng...

5.4. Phòng bảo quản và trưng bày ở nhà bà cụ Thềm chắc rằng là sự kế thừa kho Tịnh Mỹ, bởi ở đây còn lưu giữ một số vật căn bản của kho Tịnh Mỹ như đúng chiếc vương miện của vua, của hoàng hậu, một số bình, vò chậu bạc và đặc biệt là bản sắc phong của vua Minh Mệnh cho Po Klong Gahul, có từ kho Tịnh Mỹ. Tuy nhiên ở đay cung đa cho thay sự thieu hụt nhieu vạt khac bàng vang, bạc, vo, bat, hợp, sự bổ sung nhiều vật có niên đại muộn như kiểu "mũ cối" rất lớn, vài thứ gươm súng, sự tăng thêm đồ đồng và đồ sứ Trung Hoa, một ít bát, đĩa lớn đời Thanh.

(Phát hiện Khảo cổ năm 1998)

ĐẠO HỒI VỚI NGƯỜI CHĂM Ở VIỆT NAM

1. Vấn đề tuy không lớn đối với lịch sử Việt Nam, nhưng là một vấn đề lịch sử – văn hoá lí thú và rất có ý nghĩa đối với tiến trình lịch sử Champa, đối với đời sống người Chăm – một bộ phận (khoảng 1%) của cộng đồng dân tộc Việt Nam.

Đạo Hồi chỉ đến với người Chăm, truyền bá trong tộc Chăm và đến nay vẫn còn một vai trò nhất định trong đời sống tinh thần và văn hoá của người Chăm. Vậy thì đạo Hồi đã du nhập như thế nào? Diễn tiến và thực trạng của nó ra sao trong xã hội người Chăm?

1.1. Một điều rất dễ thấy là vương quốc cổ Champa tôn sùng Hindu giáo, và hơn nữa, một nhánh của Hindu giáo là Siva giáo (*Shivaism*) từ khi mới lập nước, từ đầu Công nguyên và tiếp tục thịnh hành trong suốt hơn nghìn năm lịch sử của nó, thể hiện rõ ràng trên hàng trăm đền tháp Hindu giáo, hàng trăm pho tượng và ngẫu tượng Siva, và hơn nữa, thần chủ *SrisanaBhadresvara* (Siva hai lần linh thiêng) còn được nói rõ trong bi kí.

Thế thì đạo Hồi có thể đến và đứng chân được vào lúc nào?

P. Ravaisse (1922) công bố hai bản chữ Aráp do một sĩ quan hải quân Pháp phát hiện "ở gần bờ biển miền Trung Việt Nam" cung cấp cho ông 20 năm sau đó, mà ông cũng không rõ lai lịch, tên tuổi viên sĩ quan này. Như vậy, nguồn và địa điểm tài liệu đều không chắc chắn. Tuy nhiên, bản dập thứ nhất chỉ dẫn ngôi mộ của một người tên là Abu Kamil có niên đại 21/11/1039, bản thứ hai "nét chữ thô xấu và sứt sát hơn", cho biết về một thông báo cho cộng đồng người Aráp, Ba Tư, cần phải cư xử thế nào với dân bản địa trong giao tiếp và giao dịch. Bản thứ hai không có niên đại, song cả hai cùng thời, có nét chữ "thuần khiết, Aráp Phatimit". Điều đó dẫn tới đoán định của Ravaisse về *sự hiện diện của một cộng đồng thương nhân Hồi giáo vào thế kỉ XI ở vương quốc Champa*. Sự hiện diện của cộng đồng này chưa có căn cứ chắc chắn để khẳng định, mà hơn nữa nếu có thì cũng chưa thấy ảnh hưởng, có vai trò gì trong vương quốc cũng như trong triều đình Champa.

Đầu thế kỉ XIV, một nhà du lịch Hồi giáo người xứ Tanger (Marốc) tên là Ibn Batutah đi sang Trung Quốc có ghé qua một số nơi ven biển Đông, qua xứ Tawalisi, được đoán định là Champa, ở đó, theo ông, công chúa "biết nói tiếng Thổ và viết thạo

chữ Aráp". Một số học giả coi đây là bằng cứ của sự hiện diện của Hồi giáo, nhưng chỉ có như thế, và cả sự phỏng đoán về địa điểm đều không có gì là chắc chắn. Trong khi trước đó (thế kỉ XIII), Marco Polo đã đến Champa và sau đó một chút (giữa thế kỉ XIV), Odoric de Pordenone đều cũng có nhận xét khi dừng chân ở nước này, yết kiến nhà vua, "ở đây, vua và cả dân đều sùng kính ngẫu tượng" là muốn nhấn mạnh tập tục tôn thờ Hindu giáo. Gần đây một học giả người Pháp, P.Y. Manguin (1979) cho rằng đến nay đã đủ căn cứ, tài liệu để xem xét vấn đề này một cách có hệ thống, đáng tin.

Theo ông, một tấm bia mộ ở Giava có niên đại 1082 cho biết đã có một cộng đồng Hồi giáo sống ở đây, ở gần cảng Gresik.

Tống sử cũng nói về một cộng đồng thương nhân Hồi giáo sinh sống ở Nam Trung Hoa từ thế kỉ VIII. Thư tịch Trung Hoa thường dùng từ Bồ (trong bồ liễu) Bố (trong bố cáo) (Pu) để chỉ người Aráp Hồi giáo, coi như là *họ*; thực ra là cách gọi tắt của Abu – l – Hassan, tên sứ giả đầu tiên của người Aráp đến Trung Quốc và đến thế kỉ VIII cư trú nhiều ở Quảng Đông (Quảng Châu). Tài liệu bi kí của Giava kể ra người Chăm là một trong số các lái buôn thường lui tới cảng Gresik.

Thư tịch Trung Hoa còn cho biết có nhiều phái bộ sứ giả Chiêm Thành đến Trung Quốc, trong đó có lần sứ giả họ là Bồ.

Trong các cuộc buôn bán và giao tiếp với các nước láng giềng, việc sử dụng người Hồi giáo làm đại diện trung gian với những nơi đang có một cộng đồng Aráp Hồi giáo, như Trung Hoa, Giava, sẽ thuận lợi về nhiều mặt. Do đó, có thể nghĩ, có thể tin là Champa, nằm trên đường mậu dịch hàng hải Đông – Tây, cũng có một cộng đồng Aráp Hồi giáo trong khoảng trước sau thế kỉ X, đóng vai trò tiếp xúc thương mại và ngoại giao (phiên dịch), tuy chưa có ảnh hưởng rõ về tôn giáo và văn hoá đối với xã hội.

Cho nên trong ghi chép của các nhà địa lí – hàng hải Aráp, đặc biệt là của Al Dimaski, viết năm 1325 thấy có ghi "ở xứ Champa có cả người Hồi giáo, Kitô giáo và người sùng ngẫu tượng (Idolatres – người Hindu giáo). Thật là một sự nhộn nhịp, hỗn độn của một thương cảng có "tầm cỡ quốc tế", tuy rằng cũng chưa thể xác định ngay mức độ chính xác đến đâu của những ghi chép này.

1.2. Một xứ sở láng giềng của Champa ở ngoài hải đảo, là Giava, cung cấp một ít tài liệu liên quan đến vấn đề này, toát lên tinh thần chủ yếu là Hồi giáo xuất phát từ Champa mà du nhập vào Giava.

Trong văn học dân gian Giava, khá phổ biến truyện truyền khẩu, sau mới được ghi chép lại, kể sự tích Putri Ciempa (Công chúa Champa). Có tới 3 dị bản bằng tiếng Giava và tiếng Sunda, có tên là Serat Kanda, Babad Tanah Jawi và Serajah Banten. Rất nhiều tình tiết khác nhau, song cả 3 đều có chung một chủ đề:

Vua Ciempa tiếp nhận vào nước mình một lữ khách Hồi giáo có tài, tên là Raja Pandita Mustakim hay Pandita Arifin... Ông này truyền bá đạo Hồi cho cả vua và dân Ciempa. Rồi thì quốc vương xứ Majapahit (ở Java) lấy con gái của vua, gọi là "công chúa Ciempa", một tín đồ Hồi giáo, làm vợ. Người lữ khách Aráp lại cưới tiếp em gái của công chúa Ciempa, sinh hạ được một con trai, đặt tên là Raden Rahmat. Chàng trai này lớn lên, đi sang thăm bác (chị của mẹ), được vua Majapahit ban cho một lãnh địa, có tên là Ampel ở gần Surabaya. Ở đây chàng đã truyền bá đạo Hồi cho dân chúng. Con trai của chàng, Sunan Bonang cũng trở thành một trong 9 vị thánh sáng lập (wali sanga) đạo Hồi ở Ampel. Cháu gái chàng kết hôn với một môn sinh của chàng, tên là Raden Patah, người cai quản xứ (kraton) Majapahit và là người sáng lập Hồi quốc (sultanat) Demak.

Tất cả những tình tiết trên đây đều nói về việc thành lập quốc gia Java Majapahit, về việc truyền bá đạo Hồi ở Java, lại bắt nguồn từ những người thân của công chúa Ciempa, nhưng tất cả đều là truyền khẩu, cứ như có phần hư, phần thực, thiếu những chi tiết xác thực, chắc chắn, nhưng lại được ghi chép một cách cẩn thận, nghiêm chỉnh.

Tuy nhiên, bên cạnh đó cũng có một số chi tiết liên quan không thể hoài nghi. Truyện *Serat Kanda* cung cấp một số niên đại: Raden Patah lập Sultanat Demak năm 1326 saka (1404 Công lịch), rồi công chúa Ciempa qua đời năm 1320 Saka (1398 C.L); một ngôi mộ ở Trawulan, gần Majapahit (nay vẫn còn đó) được chỉ là phần mộ của *putri Ciempa* có niên đại 1370 saka (1448 C.L). Ngoài ra Sunan Ampel mất năm 1476 có phần mộ ở ngay trên đất Ampel (gần Surabaya).

Đến đây có thể suy luận là đạo Hồi đã đặt chân tới Giava và bắt đầu được truyền bá ở miền Đông Giava, trong thế kỉ XIV – đầu XV, đều xuất phát từ Champa và gắn liền với một số nhân vật của hoàng tộc Champa. Nhưng thời gian này ở Champa đạo Hindu vẫn đang thịnh hành. Thế kỉ XIII, hàng loạt đền tháp Hindu giáo với ngẫu tượng Siva được xây dựng ở Bình Định (kinh đô Vijaya thời ấy), làm thành *phong cách Bình Định* của kiến trúc Champa. Cuối giai đoạn này cụm đền tháp Po Klong Garai, thờ quốc chủ, nhưng cũng là đặt thờ ngẫu tượng linga – yoni, tượng trưng Siva và vợ là Uma.

Cũng có thể, một cộng đồng thương nhân Aráp Hồi giáo làm ăn sinh sống đã hình thành, nhưng cho đến nay không thấy dấu vết gì. Cũng có thể một số người trong hoàng tộc hoặc thường dân Chăm cải theo đạo Hồi vì lí do tín ngưỡng, hôn nhân, hay lí do nào đó, nhưng nhà vua, triều đình, phần lớn quý tộc và dân chúng vẫn giữ tôn giáo truyền thống là Hindu giáo. Từ một số người này mà Hồi giáo lan truyền sang Giava, bởi giữa hai nước vốn có quan hệ giao lưu kinh tế, văn hoá

từ rất lâu, song ở chính Champa thì Hồi giáo lại chưa có địa vị rõ rệt, ít ra cho đến thế kỉ XV, thế kỉ mà năm 1471, kinh đô Vijaya, Phật Thành, Phật Thệ bị chinh phục và sáp nhập vào Đại Việt. Nước Chiêm Thành hay Hậu Champa chuyển phần căn bản vào phía nam đèo Cả.

Còn có khá nhiều sự tích ở quần đảo Giava được ghi lại như truyện kể ở Paisir (Sirebon), tiểu thuyết của Sela Rasa, truyện Kebo Mundar, truyện Jatiswara... đều gắn Ciempa với đạo Hồi và việc truyền bá đạo Hồi sang vùng quần đảo, nhưng ở chính Champa, đạo Hồi đã đi vào như thế nào thì vẫn còn mơ hồ. Có thể là người Aráp Hồi giáo đã định cư, làm ăn buôn bán ở Champa, có quan hệ hôn nhân với một số thành viên trong hoàng tộc, từ khoảng thế kỉ XIII – XIV, rồi mới dần dần mở rộng ảnh hưởng, do tài ba buôn bán, tháo vát, khéo léo, hiểu biết rộng, ngoại giao giỏi, khả dĩ làm trung gian quan hệ giữa Champa với Trung Quốc và các nước láng giềng, mà người ta biết Hồi giáo đã đứng chân được ở Patani khoảng cuối thế kỉ XIV, Brunei vào đầu thế kỉ XVI, đến Makassar (Sulawesi) vào đầu thế kỉ XVII. Serajah Melayu – một tác phẩm rất phong phú được ghi lại ở Giava, kể về một ông hoàng Champa tên là Indera Berma Syah (Sri Indravarman?) cùng vợ và gia quyến chạy sang Malaka sau sự kiện năm 1471, ở đây họ đã cải theo đạo Hồi. Như vậy trước đó, họ vẫn theo Hindu giáo.

Trong ghi chép *Suma Oriental* (Đại cương về phương Đông), Tomé Pires một lữ khách người Bồ Đào Nha ghi khoảng năm 1512 – 1515 kể vua (Champa) không theo đạo Hồi...

Sau Tomé Pires một ít lâu, Duarte Barbosa, một thương gia Bồ Đào Nha khác, đang sống ở Goa (Ấn Độ) cũng khẳng định điều ghi chép của Tomé Pires. Như thế, ngay từ thế kỉ XIV – XV, ở Phật Thành – Vijaya, có thể đã có sự nhen nhóm nhất định, nhưng Hồi giáo không phát triển, có lẽ vì lòng sùng tín thần thánh Hindu giáo, tập tục lễ nghi cùng với chế độ mẫu hệ đã bén rễ ăn sâu, trở thành truyền thống trong xã hội Champa, trải qua hơn nghìn năm, không dễ gì thay đổi.

Từ thế kỉ XVI, trọng tâm đời sống của người dân Chăm và của cả hoàng gia chuyển vào phía nam đèo Cả, trong khoảng 10 đời vua, theo niên giám truyền khẩu của dòng (hay vương triều) Bal Batthinong (xứ Cau) và Bal Pandaran (hay Pradara, Pradaran).

Hoàng cung đóng ở Bình Thuận, nơi đô đốc Hà Lan Cornelies Matelief ghé thăm để mua thực phẩm và nước ngọt năm 1607, đã kể lại "Vua ngự tại Phan Rí, ở phía bắc Mũi (Cà Ná hay Mũi Dinh) vĩ tuyến 11^0, có lẽ là ở khoảng huyện lị huyện Tuy Phong (Bình Thuận ngày nay) "vua là người vô thần, nhưng *Orangkaya* (chức thượng quan phụ trách lễ nghi, thường là một hoàng thân em vua) đến thăm

hạm tàu thì theo Hồi giáo". Kinh đô cũng là nơi mà hơn 10 năm sau, năm 1720 hạm tàu La Galathée của Pháp cũng ghé thăm.

Tuy nhiên, cả thế kỉ XVI, tình hình đời sống chính trị và văn hoá của xứ sở Nam Chăm, vẫn diễn ra khá lặng lẽ, êm ả, chưa thấy có sự thay đổi nào đáng kể.

Thế kỉ XVII là thế kỉ có nhiều biến động và biến chuyển trong khu vực. Năm 1642 một nhóm người Chăm và Mã Lai theo Hồi giáo ở Campuchia, cùng với người Hà Lan tham gia vào một vụ chính biến cung đình của vương quốc này.

Khoảng năm 1686, một nhóm Chăm Hồi khác tham gia một vụ bạo loạn ở Ayuthaya (hạ lưu Chao Praya).

Thời gian này, đã hình thành một số Hồi quốc (*Sultanat*) ở Đông Nam Á như Malacca, Johor (ở bán đảo Malaysia)... Chính người Chăm cũng đã lập một thương điếm Chăm ở Malacca. Từ năm 1607, người Bồ Đào Nha xâm chiếm Johor, vua Chăm đã phái một lực lượng hải thuyền sang ứng cứu theo thỉnh cầu của Sultan Johor. Việc buôn bán và nền kinh tế của các quốc gia và các cộng đồng Hồi giáo ở Đông Nam Á có vẻ khởi sắc và hoạt động nhộn nhịp.

Trong khi đó, sự kiện "Trịnh – Nguyễn phân tranh" và cuộc chiến giữa Đàng Trong và Đàng Ngoài của người Việt đang diễn ra, kéo dài gần nửa thế kỉ (1627 – 1672), triều đình Bal Batthinong và Bal Pandaran nghĩ có thể "tự hùng", đem quân lấn chiếm nước Hoa Anh (1611). Chúa Nguyễn Hoàng sai Văn Phong đánh lui.

Năm 1653, vua Bà Tấm (Po Nrop) sách động dân gây bạo loạn, tới năm 1693 vua Bà Tranh (Po Thot) lại kích động nổi lên chống chúa Nguyễn. Chúa Nguyễn Phúc Chu đã sai Chưởng cơ Nguyễn Hữu Kính (Nguyễn Hữu Cảnh) đánh dẹp được. Xứ Bal Pradara và xứ Bal Batthinong đổi làm trấn Thuận Thành, sau đổi làm phủ Bình Thuận, đặt dinh Bình Thuận; một quý tộc Chăm là Kế Bà Tư được phong tước vương để cai quản dân Chăm.

Qua những biến động này, một bộ phận người Chăm di cư đến đất Châu Đốc (An Giang – miền Tây sông Hậu Việt Nam ngày nay), một bộ phận khác đến đất Compong Cham trên trung lưu sông Mê Kông thuộc Campuchia ngày nay. Những người Chăm di cư có lẽ là một bộ phận người Chăm Hồi hoặc cũng cải theo Hồi giáo trong thời gian này, do họ đã có quan hệ qua lại buôn bán với các vùng phía Nam từ trước. Phần căn bản của hoàng tộc và phần lớn dân Chăm vẫn ở lại quê cũ làm ăn sinh sống bình thường, mà những "kho báu hoàng gia" vẫn được bảo quản lưu giữ cho đến ngày nay. Hơn 10 kho lớn, nhỏ được biết và được bảo quản hiện nay.

2. Bài khảo cứu của P. Manguin (1979) đã cung cấp những cứ liệu tương đối có hệ thống về sự du nhập đạo Hồi vào cộng đồng người Chăm và tộc Chăm từ sớm đến khi có căn cứ chắc chắn.

Cung cấp những hiểu biết chính xác hơn về hiện trạng của người Chăm là báo cáo của Labussiere (1880) – Thanh tra Vụ Bản xứ của Thống sứ Pháp ở Nam Kì. Nhưng đầy đủ hơn và bao gồm cả báo cáo của Labussiere là bài khảo cứu của nhà dân tộc học người Pháp Marcel Ner (1941).

Trước Marcel Ner đã có bài viết của A. Cabaton (1927) về "Đạo Hồi ở Đông Dương". Bài này đem lại những hiểu biết cần thiết nhất về đạo Hồi, không chỉ ở Châu Đốc mà còn ở cả Campuchia, nhưng dựa trên những tài liệu đã cũ và ít nhiều đã bị sai lệch. Chẳng hạn theo M. Ner, tên một số chức sắc đã được Cabaton kể, đến đây không còn thấy nữa, như Tuân Pake, rayak Kalik, Tub kalik maphati. Còn có người được gọi là mouphơti uy tín và địa vị gần như dân thường.

2.1. Dưới đây là sự trình bày ngắn gọn một ít tài liệu về Hồi giáo ở Việt Nam dựa trên các khảo cứu đã nói trên và các nghiên cứu dân tộc học hiện nay. Đạo Hồi chỉ truyền bá trong cộng đồng người Chăm nên trước tiên cần điểm lại dân số và sự tiến triển dân cư của người Chăm.

Năm 1914, tổng số dân cư Chăm có 30.000 người (theo *Gouverneur général de l'Indochine Atlas statistique*, Hanoi, 1914).

Năm 1936, (điều tra dân số tháng 7/1936) có 50.000 (theo M. Ner, 1941).

Năm 1989: có 98.971 (điều tra dân số của Chính phủ nước CHXHCN Việt Nam).

Như thế, từ đầu đến cuối thế kỉ XX, dân số Chăm tăng gần gấp đôi.

Sự phát triển dân số như thế còn được chứng minh bằng báo cáo, khảo sát tại chỗ của Nguyễn Thiệu Lâu vào năm 1943. Tác giả đã khảo sát dân cư ở 20 làng thuộc Bình Thuận và 29 làng Chăm ở Ninh Thuận, cung cấp số liệu về dân cư (số liệu sinh, tử, già, trẻ, nam, nữ) và đưa ra kết luận: chỉ số dân cư Bình Thuận tăng 19,7%, còn ở Ninh Thuận tăng 13,3% trong các năm 1937 – 1941. Từ đó, tác giả bác ý kiến của Jeanne Leuba về sự suy giảm dân cư Chăm.

Thực tế cũng bác bỏ ý kiến của J. Leuba về điều kiện tự nhiên và môi trường sống của người Chăm. Việc mô tả những trảng cát trắng, nóng, cằn khô xơ xác là sự cường điệu một chiều.

Tuy nhiên một số dân vẫn còn bị đè nặng bởi mê tín, không dám trồng cây vì nghĩ rằng cây cao là nơi linh hồn, "ma" về trú ngụ. Bởi thế đến nay, cây cao, tán rộng, có bóng mát còn ít ở Ninh Thuận. Nhưng Bình Thuận thì vẫn là một vùng cây cối, ruộng vườn xanh tốt, mưa nắng khá điều hoà, lại là nơi có nghề đánh bắt hải sản nổi tiếng.

Vùng Ninh Thuận khô nóng hơn, nhưng lại thuận lợi cho nghề trồng bông, dệt vải trắng, trở thành một đặc sản, thường được dùng làm tặng vật "cống tiến" ngày xưa. Ngày nay khí hậu và đất Ninh Thuận tiện lợi cho cả nghề trồng nho, cung cấp

một loại quả được ưu chuộng trong cả nước, cùng với nghề đánh cá khá phát đạt, đem lại nguồn thu nhập đáng kể.

2.2. Đạo Hồi nếu "phát huy tác dụng" vào thế kỉ XVII thì đương nhiên phát huy trước hết ở 2 tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận là địa bàn cơ bản của Bal Pandaran và Bal Batthinong.

– Ninh Thuận vào năm 1989 có khoảng 45.971 người Chăm.

– Năm 1936 có khoảng 8.200 người Chăm, trong đó có khoảng 3.000 người Chăm theo Hồi giáo.

– Bình Thuận năm 1989 có khoảng 21.000 người Chăm.

– Năm 1936 có khoảng 7.670 người Chăm, trong đó có khoảng 3.000 người Chăm theo Hồi giáo.

– Những người Chăm Hồi ở Ninh Thuận cư trú rải rác ở vùng ven biển.

Còn những người Chăm Hồi ở Bình Thuận lại cư trú thành 3 nhóm:

– Ở Phan Rí có 2.235 người Chăm Hồi trong số 6.165 người Chăm Jat.

– Ở Phan Thiết có 275 người Chăm Hồi trong số 585 người Chăm Jat.

– Ở Tánh Linh có 440 người Chăm Hồi trong số 620 người Chăm Jat.

Dù sao, những người Chăm theo Hồi giáo ở Ninh Thuận và Bình Thuận đều là những người "Hồi sớm", tức là đến sớm mà không sâu, tức căn bản vẫn là Chăm, lưu giữ, pha trộn nhiều tập tục Hindu trong tín ngưỡng và cấm kị Hồi giáo: họ không theo đầy đủ, không đúng quy tắc và không liên hệ gì với thế giới Hồi giáo cũng như những người đồng đạo của mình ở miền Nam. Người Chăm Nam Bộ từng phàn nàn rằng họ lấy làm ngạc nhiên về sự tự do của những người đồng đạo ở miền Trung, khi thấy những người này được rượu chè thoải mái, chẳng biết gì về kinh Coran, lễ nghi và những điều cấm kị. Họ đã thử nhắc nhở những người anh em nên trở lại quy tắc chính thống (của Hồi giáo) thì đã đụng phải sự thờ ơ, thụ động, cả những tộc trưởng, xã trưởng, vốn gắn bó nhiều với truyền thống cổ xưa (của người Chăm) theo một tôn giáo (Hindu), xen nhiều tín ngưỡng cổ (sùng kính thần linh, tinh linh, mà chỉ trôi nổi vài yếu tố Hồi giáo, như kiêng ăn thịt lợn, hướng về Mecca (phía Tây) cầu nguyện, viết chữ Aráp kiểu thư pháp, mà chẳng mấy ai hiểu được (theo M. Ner, 1941).

Dù sao thì cũng đã hình thành hai thực tế khác nhau, sống bên cạnh nhau, nên người Chăm theo tôn giáo truyền thống (Hindu) tự gọi mình là Chăm Bà La Môn, hay Chăm Jat (từ Sanskrit Jati: gốc, nguồn gốc), còn người Chăm Hồi tự gọi là Chăm Bani (từ Aráp Beni: Con (tức con cháu của thánh Allah, và gọi lại người Chăm Jat là Chăm Kaphir ("vô đạo").

Mỗi nhóm theo một phong tục, tập quán và quy tắc khác nhau, về: ăn mặc, lễ hội, lễ nghi, về tổ chức hiếu, hỉ.

Chẳng hạn, về việc "hỉ", người Chăm Jat theo mẫu hệ, nhà gái kén rể, con gái lấy chồng về, nhưng người Chăm Hồi thì phụ hệ, và người đàn ông có thể lấy tới 4 vợ. Thực tế hiện nay vẫn còn có, tuy rất ít.

Về việc "hiếu" và "táng thức", người Chăm Jat vẫn giữ tục "*Chăm Mõtai lwai bruk bloh chuh*". Chăm Jat chết thì để rữa rồi đem thiêu, sau đó cho tro xương vào *Klong*, "chôn" ở nghĩa địa riêng, dựng kut (một kiểu bài vị – tượng) để ghi nhớ. Còn Chăm Bani (Chăm Hồi) thì theo "*Bani Mõtai page byor hareidar*". Chăm Bani chết thì chôn ngay ngày đầu, trong nghĩa địa riêng – nghĩa địa Bani, gọi là *Khôn*.

Tuy là hai nhóm khác nhau, nhưng là đồng tộc, họ không có thái độ kì thị nhau, sẵn sàng mời và dự lễ hội cổ truyền, như lễ Katê, Chabor, mời và dự ca múa nhạc truyền thống...

Ở miền Trung, còn một hiện tượng khá đặc biệt, không thể không nói đến, là có khoảng 3.000 người Chăm ở huyện Vân Canh (Bình Định) và khoảng 9.000 người Chăm ở các huyện Đồng Xuân, Sơn Hoà, Sông Hinh (Phú Yên), cộng khoảng 12.000 người Chăm, chủ yếu là Chăm Hơroi, bà con gần gũi của người Chăm, cùng nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, nhưng không hiểu sao rất ít Champa hoá, không viết chữ Chăm, không theo Hồi giáo, cũng không có Hindu giáo. Hình như họ luôn luôn đứng ngoài hoặc rất ít chịu ảnh hưởng của vương quốc Champa tuy có trao đổi vật phẩm thường dùng, và tuy ở ngay vùng "kinh đô" của vương quốc.

2.3. Còn lại là những người Chăm ở Nam Bộ, phân bố như sau, theo cuộc điều tra dân số năm 1989:

– Ở Đồng Nai 1.000 người.

– Ở Tây Ninh 2.000 người.

– Ở An Giang 15.000 người.

– Ở Thành phố Hồ Chí Minh 4.000 người.

Tổng cộng 22.000 người Chăm, hầu hết đều theo Hồi giáo.

Tất cả số liệu trong bài này đã cũ, kể cả năm 1989, chỉ để so sánh, tham khảo. Tác giả mong có điều kiện được kiểm tra, đính chính bổ sung và mong được các độc giả quan tâm chỉ bảo giúp.

Cũng xin nói thêm, bài viết của Marcel Ner và các tài liệu nước ngoài còn kể thêm có khoảng 85.000 người Chăm sống ở Kompong Cham (Campuchia) mà ở đó họ được gọi là *Khơme Islam*. Những người này ít nhiều có quan hệ với người Chăm trong nước, nhưng không nói tới ở đây vì không thuộc phạm vi của bài này.

Ở Châu Đốc, người Chăm cư trú ven sông và kênh, sông Hậu và Rạch Túc Bung Bình thiên, xen kẽ với người Việt và Khơme.

Trung tâm của người Chăm Hồi là Châu Đốc (An Giang).

– Ở đây có làng Hoà Lạc, nơi có 277 người Việt, 9 người Hoa và khoảng 300 người Chăm và Mã Lai Hồi giáo.

Người Mã Lai di cư sang từ cuối thế kỉ XIX, chỉ bằng khoảng 8% người Chăm và đến nay cũng vẫn không tăng thêm bao nhiêu... Người Chăm gọi họ là Malayu, để phân biệt với người từ biển phương Nam đến sau và không bao giờ tự gọi mình như thế mặc dù cùng nói tiếng Malayo – Polynesia giống nhau.

– Làng Châu Giang có 1681 người Chăm Hồi, 8 Việt, Hoa (nữ lấy chồng Chăm Hồi).

– Làng Habao có 504 Việt, 193 Khơme và 535 người Chăm.

– Làng Đông Côki có 663 Khơme, 617 Việt và 435 Chăm Hồi.

Nhóm 3 làng Tam Hội là các làng Ka Côi, Sbau và Thanh Hội có 236 người Việt, 477 Khơme, 863 người Chăm Hồi, nói tiếng Chăm, nói với nhau bằng tiếng Việt và Khơme.

Xin nhắc lại: đây là những con số vào giữa thế kỉ XIX, đưa vào đây để làm cơ sở so sánh và để có khái niệm về sự cư trú xen kẽ, hoà thuận lâu năm. Nhìn chung người Chăm Hồi ở Châu Đốc là những tín đồ nhiệt thành. Mỗi làng Suras hay mỗi cụm làng là một "giáo khu", có 1 thánh thất ("Surao") nhiều khi chỉ là một căn nhà lớn hơn bình thường một chút. Cả vùng có 1 thánh đường (mosqué), có tháp "gọi" (minaret) và 1 lớp học xây gạch.

Mỗi giáo khu có 1 Trưởng giáo khu (Hakem), 1 số phó Giáo khu (kalik) và một số Giảng sư (Hadji), chừng 10 người, còn gọi là Guru, vốn là cách gọi Pháp sư Hindu giáo đã được chuyển nghĩa, mà âm địa phương gọi là *Ông Khù*. Những vị này là những người được đào tạo cẩn thận, học tại Kelantan (Malaysia) hay Mecca (Arap Seut), trở thành những người *Monomat Koruan*, thông thuộc và giải thích được kinh Coran. Ngoài ra, có một số vị Tư tế (Imâm) và một số vị Phó Tư tế (*Ketip* hay *Katip*) là những người trông coi tín đồ trong phạm vi hẹp hơn, cũng có thể theo dõi và hướng dẫn lễ nghi Hồi giáo. Còn có *Bilat*, có chức năng như giám thị và thường cũng giữ vai trò phụ lễ và *Muezzin* – Phụ lễ. Nói chung, Imâm là những người có vai trò quan trọng và thiết thực hơn cả, là những người phụ trách cả phần đạo và phần đời của mỗi đơn vị dân cư – tín đồ, tuy địa vị của những người này không cao và không được trọng vọng bằng Hakem, Hadji, Guru...

Để sinh sống, người Chăm Hồi làm ruộng nước, ngư nghiệp trên sông, chăn nuôi gia súc, buôn bán cá và gia súc. Phụ nữ cũng làm thêm nghề dệt. Người Chăm

làm nhà sàn để ở, nhà ở miền Trung thì thấp và sơ sài hơn, còn ở Châu Đốc thì cao ráo, rộng rãi hơn. Ngày nay ở cả miền Trung và miền Nam, đã có nhiều nhà gạch ngói rất khang trang.

Y phục phổ biến của cả nam và nữ chủ yếu là cái *sarong* bằng một tấm vải dài, rộng, quấn quanh thân theo kiểu váy, thắt nút ở ngang lưng, mặc áo cánh, hay *Aokoh (caraco)* và thường là áo dài đến gối, gọi là *ao tăh*. Phụ nữ không trùm khăn che mặt như nhiều nước Hồi giáo chính thống.

Chức sắc mặc áo dài trắng, nam đội chiếc mũ "calô" trắng (*kupéas* hay *kapeak*), nay thường dùng nỉ đen, đôi khi là một mũ chụp (*fez*) đỏ hoặc đen, cũng có khi là một giải khăn quấn đầu.

– Là những người Hồi giáo nhiệt thành, nên vẫn có nhiều quy tắc, lễ nghi Hồi giáo được tuân thủ. Nói chung, có quy tắc ăn kiêng (*ha răm*), đặc biệt là thịt lợn (heo), tháng nhịn (*ramadhản*), các buổi lễ trong ngày và ngày lễ trong tuần luôn được duy trì. Việc hành hương Mecca vẫn được coi trọng và cố gắng thực hiện.

– Lễ trưởng thành và lễ cưới được tuân theo khá chặt chẽ.

Con trai, khoảng 15 tuổi, con gái khoảng 13 – 14 tuổi là đến tuổi trưởng thành cũng là đến lúc làm lễ nhập đạo. Con gái gọi là lễ Karoh (âm địa phương gọi là lễ "*Ngá rớ*", con trai gọi là lễ "*Tanh*" hay "*Dung kho tanh*" (*Khotan*, hay *Katat*). Thường là một số em cùng làm lễ một thể. Nghi thức ngày nay đã đơn giản nhiều. Các em ngồi thành hàng trong một cái lán (gọi là *Chàn*) cất riêng cho việc làm lễ. Ông Khù (guru) chứng kiến, đọc một đoạn kinh, rồi đối với con gái (làm lễ riêng) được ông Imâm lấy nước thánh rắc lên đầu, lấy kéo cắt một lọn tóc, đọc kinh một lần nữa, các cô quỳ lạy nữa, lễ kết thúc. Với con trai lễ *Tanh* (khotan) thì mỗi cậu đến một nhà quen, xin 2 quả trứng gà (đã hẹn trước), vào lán gặp ông Imâm làm phép cắt da quy đầu cho mỗi cậu. Trước kia là làm thật, nhiều khi gây đau đớn và mắc bệnh viêm nhiễm, nay thì chỉ làm "giả vờ", vào phòng gặp ông Imâm một lát, nghe ông đọc một đoạn kinh rồi quay ra, lấy gậy đập vỡ 2 quả trứng rồi ném cả trứng và gậy xuống nước (kênh hay sông ở gần nhà). Thế là lễ xong.

– Hôn nhân theo quy tắc Hồi giáo gọi là *rukan Ni Kak*, cần phải có:

+ Cả dâu và rể phải là tín đồ Hồi giáo; cũng có thể cải theo cùng với khi cưới.

+ Được cha mẹ chồng chấp thuận.

+ Có mặt để chứng kiến và tuyên bố công nhận của *ahli* (hay *wali*) tức trưởng thôn hay xóm ấp.

– Người Chăm có tập quán theo mẫu hệ từ lâu đời, con cái tính theo dòng mẹ, con gái, nhà gái đi hỏi chồng, lấy chồng. Người phụ nữ trong nhà nắm giữ mọi của cải, quyết định mọi hình thức, mức độ lễ cưới hỏi, việc tang lễ, giữ lệ cấm kết hôn con dì con già...

– Đạo Hồi đã đem phụ hệ, phụ quyền vào đời sống người Chăm, nhưng dung hoà ít nhiều với phong tục truyền thống Chăm:

+ Cho phép kết hôn con chú, con dì[1].

+ Cho phép mang cả họ mẹ và họ cha.

+ Chú rể – chồng ở lại nhà vợ 2 – 3 tháng (ở nông thôn An Giang) hay 3 – 4 ngày (ở thành phố) (trước kia là ở hẳn)[2].

+ Con trai có thể đi hỏi vợ, nhưng đi theo 2 – 3 bà chị em hoặc bạn của mẹ[3].

+ Nếu li hôn, theo luật pháp được chia tài sản nhưng nhiều chàng trai "ra đi tay không"[4].

+ Theo luật lệ Hồi giáo, đàn ông có thể lấy 4 vợ, nhưng lấy chính thức hiếm có lắm[5].

Người Chăm Nam Bộ nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia dòng Phan Rang. Tất cả đều nói tiếng Chăm và nói tiếng Việt, có cả lấy vợ Kinh (Việt), ở những nơi cộng cư. Rất ít người nói tiếng Mã Lai, mặc dù cùng ngữ hệ, ngôn ngữ rất gần nhau.

Ở xa hơn, người Chăm ở Kandal, miền Trung Campuchia cũng chủ yếu nói tiếng Chăm và biết nói tiếng Khơme trong giao tiếp; những người Chăm ở xa, ở miền Tây Bắc Campuchia, như Battambang chẳng hạn, không những chủ yếu nói tiếng Chăm, biết chữ Chăm, mà còn hãnh diện lưu giữ một số văn bản Chăm cổ.

Tóm lại, cộng đồng người Chăm, văn hoá truyền thống và phong tục Chăm vẫn luôn luôn có sức sống mạnh mẽ.

Tuy nhiên, một bộ phận người Chăm Hồi cũng chịu ảnh hưởng khá sâu rộng của văn hoá Malaysia Hồi giáo, như bên cạnh chữ Chăm truyền thống (gọi là chữ Srah), họ còn học chữ Aráp, nhất là trẻ em mới đến tuổi đi học, để đọc kinh Coran, sử dụng cả chữ Malayu (Malaysia), thêm bớt kí hiệu để phiên âm mẫu tự latin, bước đầu thực hiện latin hoá chữ Chăm, dựa trên Malayu, gọi là chữ *Rumi Bahasa Chăm*.

Dần dần người Chăm hình thành vài ba nhóm có những quan niệm khác nhau trong việc bảo tồn và cải biến văn hoá truyền thống, nhất là chữ viết, làm thế nào để vừa bảo tồn truyền thống vừa thuận tiện, hợp lí hơn. Nhiều năm nay vẫn rất khó có một quan niệm thống nhất về việc sử dụng một chữ Chăm thống nhất để dạy cho trẻ em.

---

[1] Ibn Batutah, *Voyages d'Ibn Batutah, en Arab*, trad. p/Dèrémy et al. Paris, 1955

[2] Marco Polo, *The book of sir Marco Polo. The Venetion...* trad, ed, by Yule II. London, 1875

[3] P.Y. Manguin, *Etudes Cam.* B.E.F.E.O. 1979

[4] Nguyễn Thiệu Lâu, *La population Cham du Sud – Annam s'accroit – elle – Rapport*, 1942

[5] Marcel Ner, *Les Musulmans de l'Indochine* – B.E.F.E.O. XLI. 1942

Như thế, Hồi giáo đang dần dần bào mòn và làm biến sắc văn hoá truyền thống và phong tục, từng bước kéo xích lại gần hơn với cộng đồng Hồi giáo cùng ngữ hệ Mã Lai ở các nước ngoài.

Nhiều người Chăm, nhất là trí thức Chăm có mong mỏi được giúp đỡ tạo điều kiện nuôi dưỡng và phát triển các yếu tố văn hoá truyền thống và phong tục, tập quán cổ truyền tốt đẹp của người Chăm.

(Nghiên cứu Lịch sử, số 1 – 1999)

DI TÍCH VÀ VẤN ĐỀ LỊCH SỬ NAM CHAMPA

1. Theo nghĩa thông thường, Nam Champa là phía nam đèo Cù Mông, từ Phú Yên trở vào, và sau năm 1471, năm vua Lê Thánh Tông đánh Phật Thành (Vijaya), lập nước Hoa Anh và Nam Bàn làm đệm, thì nam Champa là phía nam đèo Cả, từ Khánh Hoà trở vào Ninh Thuận, Bình Thuận.

Ở đây lại giới hạn nội dung trong khuôn khổ các nhóm tháp sớm, tức là chưa nói đến nhóm tháp Po Nagar ở gần thành phố Nha Trang, nói chung có niên đại thế kỉ XII – XIII, cả nhóm tháp Po Klong Garai ở Ninh Thuận, cũng thuộc thế kỉ XIII, khi kinh đô đã chuyển về trung độ, ở Phật Thành (Vijaya). Cũng chưa nói đến tháp Po Rome, niên đại thế kỉ XVII, "tháp Hindu giáo cuối cùng của vương quốc Champa" là những tháp tương đối muộn, đã được hiểu khá đầy đủ rồi.

Sự quan tâm chủ yếu ở đây dành cho các nhóm tháp sớm, thuộc "phong cách cổ" là 3 nhóm tháp *Hoà Lai* (phía bắc tỉnh Ninh Thuận), *Po Dam* (huyện Tuy Phong, tỉnh Bình Thuận) và *Phố Hài* (nay đổi là Phú Hải, tỉnh Bình Thuận, cách thị xã Phan Thiết 5km).

Philippe Stern (1942) đặt riêng hẳn một phong cách – phong cách Hoà Lai, tuy vẫn xếp nó vào loại "phong cách cổ" cùng loại Mỹ Sơn E1, cổ nhất được biết hiện nay có niên đại nửa sau thế kỉ VIII.

Để làm cơ sở xác định tiến trình nghệ thuật kiến trúc Champa, Ph. Stern đã nghiên cứu, phân tích 9 yếu tố kiến trúc, trong đó có hai yếu tố quan trọng hàng đầu là kiến trúc vòm cửa (arcature) và gân tường (pilastre)[1].

Sự phân tích của ông do đó, có thể đáng tin cậy, thuyết phục. Bằng phương pháp đó, có thể thấy, từ điểm xuất phát, từ tháp E1 ở Mỹ Sơn, với vòm cửa hình cung duỗi, mở rộng, đường viền thanh tú, đóng khung một nền trống, điểm mấy bông hoa nhỏ. Đường viền ra đến đầu cung thì cuộn tròn lại, theo chiều ngược nhau, đường trên cuốn ra ngoài, đường dưới cuốn vào trong. Tháp E1 đã sụp đổ ngay từ đầu thế kỉ này, chỉ

[1] Có người dịch là trụ tường hay cột lẩn, nhưng nó không phải là *cột*, cũng không phải là *trụ* mà theo từ điển Larousse, pilastre là "chỗ nổi nhẹ trên tường" (faible saillie d'un mur), nó dày hơn chỗ khác một chút, được tạo tác kiểu cách, chạm khắc hoa văn đặc trưng, có ý nghĩa trang trí nhiều hơn ý nghĩa gia cố tường, chỉ có ở tháp Chăm, tạo nên "vẻ quý phái, cổ điển" của tháp Chăm.

còn giữ lại được một đài thờ và một phần trán tường, nhưng ở hai phần còn lại cũng đã cho thấy hình vòm cửa giống nhau, cùng với phù điêu trên sa thạch, hình thần tiên, vũ nữ, nhạc công nằm trong khung tạo văn ô trám, hoa bách hợp ở bậc đài thờ. Tất cả trông rất mềm mại, thoáng đãng, thoải mái, tạo nên đặc trưng của phong cách cổ, của giá trị mở đầu của nghệ thuật Champa.

Hoà Lai là bước phát triển sau Mỹ Sơn E1. Đây là một cụm 3 tháp, nằm theo chiều dọc, Bắc, Giữa và Nam thuộc địa phận xã Tân Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận vẫn đứng nguyên vẹn vào đầu thế kỉ, đến nay tháp Bắc bị hư hại nhiều, đang được trùng tu, tháp Nam bị hư hại rất nặng, còn tháp Giữa đã sụp đổ hoàn toàn.

Cả 3 tháp này được xây dựng đại để cùng một thời vào khoảng gần giữa thế kỉ IX, do chỗ nó giống nhau căn bản ở cái vòm cửa, dáng tháp và tầng nóc. Vòm cửa Hoà Lai vẫn giữ hình cung mở của phong cách cổ, song đã có sự tiến triển khác, ở chỗ nó không còn là một băng trơn có đường viền mà đã được tạo thành một băng cành lá rộng bản, uốn lượn sóng, tuy vẫn cuộn tròn lại ở hai đầu. Như thế trông xum xuê hơn, rập rạp hơn, khoẻ khoắn, tuy vẫn tinh tế và mềm mại, "chỉ có ở Hoà Lai và tạo nên một trong những kiến trúc đẹp nhất của Champa".

Tuy nhiên, giữa 3 tháp Hoà Lai cũng nói lên một quá trình tiến triển dù thời gian không dài lắm.

Tháp Nam được xây trước, sớm hơn cả. Gân tường bắt đầu xuất hiện với số lượng còn ít, lại ẩn khuất vòm cửa, trụ cửa giả và đồng nhất với trụ góc tường. Gân tường tháp Nam còn trơn, nhẵn, nhưng đến tháp Bắc và tháp Giữa, gân tường đã được chạm khắc văn hình đài hoa, làm thành dải băng giữa có văn đẹp tinh tế, hai bên là hai dải băng trơn. Gân tường cửa giả để trần (*nu*) hoàn toàn.

2. Tiếp liền sau Hoà Lai là nhóm tháp *Po Dam*, nằm trong địa phận thôn Lạc Trì, xã Phú Lạc, huyện Tuy Phong, tỉnh Bình Thuận, cách thị xã Phan Thiết khoảng 60km về phía bắc.

Po Dam còn rất giống Hoà Lai ở cái vòm cửa và gân tường, ở cả cái mũ cột (Chapiteau) và diềm tường (frise), tuy nhiên văn chạm khắc có kém đường nét tinh tế so với thời trước.

Mặt khác, bình đồ và kích thước chiều cao của từng tháp và của chung cụm tháp Po Dam còn có một số vấn đề kì dị, về mặt kiến trúc cũng như về mặt lịch sử.

Tháp chính, có thể gọi là tháp C, hay Giữa, có bình đồ vuông 6,50m × 6,50m nhỏ hơn Hoà Lai (9m × 9m), nằm trên mặt bằng ở giữa nhưng thấp nhất (gần 1m). Nhóm tháp Nam, gồm 3 tháp, có thể gọi là D, E, F, bình đồ vuông, khoảng 3,50m × 3,50m tức là nhỏ hơn, gần bằng nửa, thấp hơn (cao khoảng 3m, khoảng gần bằng nửa) nhưng nằm trên mặt bằng cao hơn (gần 1m) so với tháp Giữa.

Tất cả các tháp Po Dam, khác thường, đều quay mặt về hướng nam, chứ không phải về hướng đông như Hoà Lai và các tháp Chàm khác. Riêng tháp D, nằm sau E, F, nhỏ hơn, 2,50m × 2,50m, tuy sát cánh E, F, và lại quay mặt về hướng đông, một mình?

Nhóm tháp Bắc, cũng có thể gồm 3 tháp A (tây bắc), B (đông bắc), G (bắc) nằm trên mặt bằng cao hơn tháp Giữa. C cùng với nhóm tháp Nam về mặt bằng nhưng đã sụp đổ hoàn toàn nên không thật rõ bình đồ và hướng đứng của nhóm tháp này. Phải chăng bởi thế mà H. Parnentier không tính có tháp G (bắc)?

Nếu Hoà Lai với 3 tháp được xây dựng trên mặt bằng thấp và rộng, liền nhau, ở cạnh đường số 2 ngày nay và cũng không xa biển ở phía đông, thì Po Dam có tới 6 – 7 tháp, chen chúc trên một đỉnh đồi đất hẹp, không bằng phẳng, gần chân Trường Sơn Đông.

Po Dam được xây dựng bởi nhiều đời vua khác nhau? Thời nào? Tại sao lại chen chúc trên bình đồ khác nhau? Tại sao lại quay hướng khác nhau? Cả Hoà Lai, Po Dam và cả Phố Hài sẽ nói dưới đây, đều không có bia kí, nên không thể biết chắc về các triều vua cho xây dựng các cụm *kalan* này. Người ta không có tài liệu lịch sử, chủ yếu là văn bia, để được biết diễn tiến cụ thể của quá trình xây dựng từng ngôi tháp, trước sau như thế nào, nhưng đại thể dựa vào tiến trình nghệ thuật kiến trúc, có thể thấy mối liên hệ, chuyển tiếp từ Mỹ Sơn E1 đến Hoà Lai, từ Hoà Lai đến Po Dam, rồi từ Po Dam đến Đồng Dương ở thời sau, từ cuối thế kỉ IX.

Như vậy là cả 3 nhóm tháp, Hoà Lai, Po Dam và Phố Hài (riêng Phố Hài sẽ nói thêm ở dưới đây) đều thuộc nhóm tháp sớm nhất và đẹp nhất của vương quốc cổ Champa còn lại đến ngày nay. Có lẽ vì đây là vùng khí hậu khô nóng nhất nước ta?

Hoà Lai chẳng hạn là hình ảnh di tích văn hoá Chăm nguyên vẹn, độc đáo và bản địa, sớm và đẹp nhất. Nhiều tháp khác đã bị suy sụp nặng nề, kể cả một số tháp có niên đại muộn, thế kỉ XII – XIII.

Trong việc bảo tồn di tích văn hoá thì bảo tồn các tháp Chăm sớm ở cực Nam Trung Bộ có ý nghĩa đặc biệt.

Nhưng bảo tồn, trùng tu tháp Chăm, đương nhiên là cố giữ được hình dáng đứng của nó, giữ được nét mái đua, diềm tường, gân tường, vòm cửa giả, nhưng nhất là giữ được *đường nét hoa văn* chạm khắc gạch của nó. Bởi vì đây là vẻ đẹp riêng, phân biệt giữa các tháp, nhóm tháp và phân biệt với các kiến trúc khác ở nước ngoài.

Một vài nơi đã và đang trùng tu (tháp chính Phố Hài, tháp chính Po Dam và tháp Bắc Hoà Lai) giữ được dáng, nhưng hơi nặng về "phương pháp mài gạch" vừa làm tổn thương hoa văn, vừa làm mất màu rêu phong của tháp, chỉ còn màu mới đỏ au, trơn nhẵn trông rất lạ mắt.

Phải chăng nên tìm cách có được phương tiện kĩ thuật hiện đại để diệt trừ cây, cỏ, rêu ăn bám vào khe gạch và dùng chất gia cố các vết nứt, khe gạch: có thể thử nghiệm chất PCM là loại vữa (mortar) – xi măng (cement) – pôlyme (Polymer), trong đó, polymer trộn SBR (sthylene – Butaidien – Rubber) có pha màu để tạo màu rất giống màu vật liệu kiến trúc cần gia cố. Có khe phải dùng seringue để bơm vữa.

Các kĩ sư Nhật Bản đang thử nghiệm chất này trong việc trùng tu Angkor Thom trong khuôn khổ chương trình JSA. Chắc sẽ đẹp hơn và rẻ hơn các phương pháp thủ công hiện nay.

Mong sao sớm "cứu vãn" được các kalan còn lại trong các nhóm tháp Chăm sớm, có giá trị đặc sắc hơn cả, sau Mỹ Sơn E1 nay đã không còn.

3. Khánh Hoà là vùng đất "lưỡi hái" (*Kauthara*) nói tới trong bi kí Champa, nhưng người ta không hiểu tại sao lại gọi là kauthara? trong khi, theo người Chăm, Nha Trang là chuyển âm của Ya (sông) (có mọc) Tr'an (cây lau – *Arundinaceous herbacae?*), tuy rằng ngày nay rất ít thấy loài lau nước này mọc bên sông cái chảy qua cầu Hà Rá – Nha Trang. Các tháp ở Po Nagar nói chung thuộc nhóm tháp hơi muộn, thế kỉ XII – XIII và nói chung đều do triều đình trung ương ở Vijaya (Bình Định) cho khởi công, không thuộc phạm vi nội dung đang quan tâm.

Lâu nay người ta đã được biết thủ phủ Nam Chăm có tên gọi là Virapura (thành phố Tráng sĩ) cũng tức là Rajapura (thành phố Đức vua). Tên gọi này lại chỉ được nói đến vào thời gian muộn, trong bia Po Nagar 1 niên điểm 1145 và bia Mỹ Sơn 24 niên điểm 1190. Ở đó cũng nói rõ đây là mấy trận đánh mà quân Champa đại thắng quân Campuchia trên cánh đồng Caklyan, Kayev ở Virapura buộc Panduranga, vua (Champa) trở về lên ngôi vua Rajapura ở Panran.

Lâu nay người ta biết Virapura ở Panran (Phan Rang) nhưng không rõ ở đâu và liên quan tới một địa danh nào hiện nay.

Chắc rằng Virapura liên quan với Po Dam tên nhóm Kalan ở phía tây Bình Thuận mà người Chăm đọc là Pô Tầm và chính là cách dịch Vira (sanskrit) = Tầm (Chăm) nghĩa là *chàng trai*, Pô (Chăm) là vua, Pura (sanskrit) là thành phố, kinh đô. Có lẽ đây là cách gọi theo danh hiệu vua lên ngôi lúc còn trẻ, bấy giờ, là người cho xây kalan Po Dam, hoặc đời sau xây để tôn sùng ông, mà nay ta không biết đích xác là ai, do thiếu văn bia.

Tất nhiên, kinh đô, hoàng cung không lập ở chỗ dựng đền tháp, ở chân núi hẹp và ít nguồn nước, mà ở gần đó và có lẽ vẫn giữ trong thời gian dài ở địa điểm hợp lí của Nam Champa.

Năm 1607, đô đốc Hà Lan Cornelius Matelief cùng với hạm tàu của mình ghé thăm hoàng cung nam Chăm để mua thực phẩm và nước ngọt. Ông kể lại "vua ngự tại Phan Rí ở phía bắc Mũi (Cà Ná hay Mũi Dinh) vĩ tuyến 11^0. Năm 1720, hạm tàu La Galathée của Pháp cũng lại ghé thăm nơi đây.

Đây có lẽ chính là địa điểm huyện lị huyện Bắc Bình – Bình Thuận ngày nay, nằm trên cánh đồng rộng bắc Bình Thuận liền với nam Ninh Thuận. Nơi đây có sông Lòng sông chảy qua theo hướng tây – đông, đi vào tháp Po Dam chỉ 10km, đi ra biển cũng chừng 10km, còn có tư gia và đất thổ canh của bà Thềm, một hậu duệ hoàng gia Chăm, "trước đây có tới 100 mẫu". Cũng ở nơi đây, trong vòng 1km còn có miếu thờ vua Po Nit và vua Po Klong Mohnai ở thời sau.

Tên Hoàn Vương mà thư tịch Trung Hoa gọi thay tên Lâm Ấp có lẽ cũng bắt nguồn từ Rajapura. Các tên gọi liên quan đến xứ sở nam Champa, như Virapura, Rajapura, cả Panran. Panduranya lại chỉ được biết đến tương đối muộn, thế kỉ XI – XII, trong khi chưa được biết gì mấy về các vua của vương triều nam Chăm, thì sự việc còn lí thú là Mỹ Sơn E1 ngôi tháp sớm nhất, đẹp và tiêu biểu cho phong cách cổ được xây dựng nửa sau thế kỉ VIII, có thể dưới vua cuối triều miền Bắc, Gangaraja hay cũng có thể dưới vua đầu triều miền Nam, Panduranga như các vua Rudravarman II (khoảng 749 – 756) hay Prithivindravarman (khoảng năm 756 – 774).

Tiếp đó, các nhóm tháp miền Nam được xây dựng gọn trong thời gian vương triều miền Nam, nhưng vẫn có vẻ một vương triều tiếp nối, cai quản cả quốc gia.

Như đã nói ở trên, tháp Hoà Lai, rồi Po Dam, có sự tiếp nối Mỹ Sơn E, rồi lại có sự chuyển tiếp với phong cách kiến trúc Đồng Dương, từ khoảng giữa thế kỉ IX.

Vua Champa đã không chịu thần phục, cống nạp hoàng đế Trung Hoa, lại còn có hai lần vào các năm 802 và 809 tấn công đến phía bắc Hải Vân, thuộc sự cai quản của An Nam đô hộ phủ nhà Đường bấy giờ, đều là các hoạt động của vương triều Nam Chăm. Ngoài ra, cùng với Hoà Lai, theo phong cách Hoà Lai, còn có cả một số kiến trúc *bu mong* (miếu) được xây dựng ở chính Mỹ Sơn, như kiến trúc ở F3, A2, C7.

4. Ngay từ những vương triều đầu tiên của Champa đã thấy rõ quan hệ giao lưu văn hoá liên vùng và cả liên quốc gia.

Một ông hoàng của vương triều thứ nhất – Gangaraja là Jagadharma lưu vong sang xứ Bhavapura, tức Chân Lạp, xứ sở của người Khơme, kết hôn với công chúa Sarvani, sinh ra Prakasadharma người sẽ lên làm vua (thứ 10) của Champa. Ông vua này có tới 8 minh văn, đặt ở nhiều nơi, từ Dương Mông (Quảng Nam) đến Lệ Cam (Khánh Hoà), trong đó có bia Trà Kiệu, kể việc vua lập đến thờ nhà thơ Ấn Độ là Valmiki, tác giả Ramayana.

Về kiến trúc, Mỹ Sơn E1 tuy được biết là sớm nhất ở Champa còn lại, lại chịu ảnh hưởng không thể phủ nhận của dải băng cung mở duỗi trên cửa đền Prei Khmeng

có niên đại khoảng năm 750, ở trên đất Chân Lạp – Bhavapura. Từ Mỹ Sơn E1 chuyển tiếp đến Hoà Lai, nhưng không phải trực tiếp, ngay, mà qua một hình thức chuyển tiếp là Prasat Damrei Krap niên điểm 802, ở trên đất Kulên vùng Angkor ở Tây Bắc Campuchia.

Những yếu tố kiến trúc được lưu truyền trên dải lá uốn lượn sóng ở trán tường, kiểu cuốn tròn ở hai đầu, rõ đến mức Ph. Stern gọi Prasat Damrei là tháp Chăm trên đất Khơme. Đến lượt Hoà Lai lại chịu ảnh hưởng của băng lá cành rậm rì lượn sóng đó, đưa vào vòm cửa thay vì nơi trán tường, cùng với cả mấy dải gân tường có hoa văn đài hoa riêng biệt của Hoà Lai.

Nhưng rõ hơn lại là ở Phố Hài. Phố Hài là một địa danh, là ngọn đồi cao vừa phải, có sông Phố Hài chảy qua bên, nay được đổi gọi là Phú Hải, ở ngoại vi thị xã Phan Thiết. Trên đỉnh đồi có cụm di tích kiến trúc, chứa đựng nhiều vấn đề còn chưa dễ hiểu ngay.

Ở đây, H. Parmentier (1909) chỉ đo vẽ và kể có 3 kiến trúc, gọi tên là tháp chính (tour principale), tháp Bắc và đền phụ (sanctuaire annexe). Ông không phân tích gì để giúp hiểu thêm về cụm kiến trúc, tuy thực ra nó không đơn giản như thế.

Ph. Stern cho rằng Phố Hài tuy có thể thuộc nhóm phong cách cổ nhưng phải xếp ở bên lề của tiến trình nghệ thuật Champa – bởi lẽ, theo ông, Phố Hài có vẻ là "nửa Chăm, nửa Khơme".

Tuy nhiên, điều đó chỉ đúng với ngôi tháp chính. Ngôi tháp này (còn gọi là tháp Nam) chịu ảnh hưởng kiến trúc Khơme khá rõ, ở chỗ thay vì vòm cửa, nó được tạo tác hình đà ngang cửa (linteau) bằng gạch mà Ph. Stern dựa vào bản vẽ của H. Parmentier cho rằng nó giống đà ngang (còn gọi là "mi cửa" của ngôi tháp Ak Yom, Trapeng phong ở trên đất Campuchia, nhưng nay đã bị sứt sát quá không thể nhìn rõ hình. Đà ngang đặt trên thực ra là xây gạch trên hai trụ cửa (piedroits) hình cột tròn cũng bằng gạch, có 8 vòng "nhẫn" trên mỗi cột là sự bắt chước cố ý quá rõ. Nhưng ngôi tháp Bắc và ngôi đền "phụ" (còn gọi là tháp Đông) nhỏ, nằm gần tháp chính và gần như nằm giữa tháp chính (Nam) và tháp Bắc, thì thấy rõ là có vòm cửa hình cung mở duỗi, tuy không còn giữ được hình trang trí vòm cửa, cùng với trụ cửa vuông trơn, và có vẻ muốn tạo đường gân tường trơn, không có văn trang trí. Như thế ở đây có một số kiến trúc vẫn giữ truyền thống bản địa Chăm, nhưng lại có tháp chính chịu ảnh hưởng Khơme.

Mặt khác, tháp Bắc nhỏ hơn tháp chính (Nam), lại được xây trên một mặt bằng bên dưới đỉnh đồi, thấp hơn khoảng 1m và giữa hai tháp lại có một bức tường gạch ngăn cách, nay tuy có đổ, song móng vẫn còn. Cùng mặt bằng đỉnh đồi với tháp chính và đền phụ, còn có dấu tích một số kiến trúc nhỏ.

Như thế, nhóm Phố Hài có thể không được xây cùng một lúc, bởi cùng một triều vua nhằm mục đích sử dụng giống nhau. Vậy là những vua nào và tại sao lại như thế? Dù sao, sớm muộn gì khác nhau thì nhóm Phố Hài nói chung đều có đặc điểm thuộc niên đại thế kỉ XIII, muộn nhất thì cũng chỉ là cuối thế kỉ VIII đầu thế kỉ IX.

Nhân đây, bàn thêm, ở cách đây không xa lắm, nằm trên địa phận tỉnh Tây Ninh còn đứng một ngôi tháp gạch nhỏ, gọi là tháp Bình Thạnh, tuy nay đã bị sụp lở nhiều lắm và có nguy cơ sụp đổ mất. Tháp Bình Thạnh giống mặt tháp chính Phố Hài, đặc biệt ở dải băng nhẫn chia đôi cửa giả theo chiều dọc, như nẹp cửa.

Ngoài ra vẫn còn có mảng tường nhô ra hai bên, kiểu hành lang cửa giả làm cho mặt tiền của tháp trở nên rộng, đẹp với ổ kudu ở hai bên, có tượng như tín đồ chắp tay lễ ở trong. Dáng tháp thanh thoát, nhẹ nhõm kiểu tháp Chăm khác hẳn các tháp gạch nặng nề kiểu "Tiền Angkor", nhưng ở đây lại không có vòm cửa mà chỉ có mi cửa bằng đá, tạc hình cành lá xoè hết mặt mi cửa, với hình hoa bách hợp ở chính giữa, rất giống mi cửa Prasat Olok, Trapeng Phong "Tiền Angkor" thế kỉ VIII. Tháp này cũng có vẻ "nửa Chăm nửa Khơme".

Dường như trong vòng 1 thế kỉ (khoảng 750 – 850) có một hiệp thể, chủ yếu người Chăm, kế truyền nhau 2 – 3 đời đi hết nơi này đến nơi khác, theo yêu cầu hay theo lệnh của các ông hoàng, ông vua, xây tháp gạch sớm, trên một phần Nam Đông Dương?

Ở Phố Hài, trên đỉnh đồi, các nhà nghiên cứu ở Bảo tàng Bình Thuận cùng với chuyên gia của Bộ Văn hoá – Thông tin đã đào, phát hiện được dấu tích nền móng của một số kiến trúc khác ở bên cạnh, gần phía bắc và cả trước mặt tháp chính (tháp Nam). Một móng hình chữ nhật và 2 móng hình thước thể, đều có kích thước tương đối lớn, không kém kích thước nền của một hay vài tháp nhỏ. Dân địa phương gọi đây là đền thờ Pô Shah Inư, lại được giải thích là chị của Po Dam, có niên đại thế kỉ XIV – XV (?!) Di tích được cấp bằng di tích lịch sử – văn hoá mang tên Pô Shanư. Những dấu tích này chắc chắn không liên quan gì với các tháp còn đứng, về mặt lịch sử cũng như về mặt kiến trúc.

5. Ở đây có một vấn đề lịch sử – văn hoá – văn hoá dân gian không đơn giản, mà trước hết là vấn đề Pô Shanư là ai?

Tra lại bảng thế thứ các vua Chăm thì không thấy tên của Pô Shanư, cũng không thấy mối quan hệ với Po Dam (mà thực ra không thể có mối quan hệ chênh lệch nhiều thế kỉ như truyền thuyết).

Tra danh mục các bản thảo viết tay chữ Chăm, ghi chép các truyền thuyết trong số 84 tập của kho B.E.F.E.O. (1997) thì tập mã số CAM 13 (số cũ 16) có ghi

truyền thuyết về Po Sah Ina và cũng được biết E.M. Durand "đã sử dụng một phần". Câu chuyện được kể lại tóm tắt như sau: "Bấy giờ (năm 1397) vua Lê (nước Việt) chiếm nước Chăm, bắt công chúa Sah ina về làm vợ, sinh hạ được một con trai, gọi tên là *Cậu An*. Vua Lê muốn cho phục hồi nước Chăm – người Chăm bèn bầu Po Kathit là em cùng cha khác mẹ của Sah Ina lên làm vua. Nhưng Kathit không bằng lòng, nói: "Sẽ không làm vua, chừng nào chị còn chưa trở về, vậy tốt hơn hết là hãng đi tìm chị Sah Ina". Các quan trong triều bàn luận, lập kế, cho ba người đàn ông khôn ngoan đến hoàng cung Việt, nhân cơ hội vua Lê đi vắng, sang Trung Quốc, mang cả con trai đi theo. Ba người này nấp cạnh giếng, đợi nữ tỳ đi lấy nước về tắm cho hoàng hậu (tức Sah ina) thì thả chiếc nhẫn hoàng gia Chăm vào đó. Hoàng hậu thấy chiếc nhẫn bèn hỏi. Nữ tì tâu thì được lệnh đi vời 3 người đó vào. Hoàng hậu cho những người này ăn uống, rồi chuẩn bị theo họ xuống thuyền về nước.

Sau đó, người Chăm tôn Po Kathit lên ngôi vua, đắp đập ngăn sông và xây thành luỹ, chuẩn bị phòng thủ.

Vua Lê và cậu An trở về, thấy vắng hoàng hậu, được biết chuyện, sai một đạo quân đi đánh. Đạo quân này qua sông đúng lúc đập nước bị phá vỡ, đã chết đuối tất cả. Không sao tấn công, phá vỡ được sự đề kháng đó, vua Lê bèn dẫn con trá mình làm ăn mày đến thành Chăm. Sah ina nghe nói có hai cha con ông ăn mày người Việt đến trước cửa xin ăn, thì ra lệnh chỉ cho đứa bé vào, còn thì cấp gạo ăn và cho lệnh dẫn ông ăn mày ra về. Vua Lê đành trở về hoàng cung của mình, thoái vị rồi chết.

Sau đó Sah ina cũng rời thành cùng con trai, đi đến Phố Hài xây tháp lập làng, sống ở đó cho đến lúc "lên thiên đàng" sau khi ra lệnh cho mọi dân Chàm trở về làng cũ, trồng cấy ruộng vườn".

Ta biết rằng tất cả sự việc, sự kiện kể đây đều không đúng. Trước hết, năm 1397 vẫn còn là thời vương triều Trần, nhà Lê chưa lập. Năm 1398 có việc hoàng tử An, con vua Thuận Tông nhà Trần do Hồ Quý Ly bức vua nhường ngôi khi hoàng tử An mới 3 tuổi, sau đó bị Hồ Quý Ly cướp ngôi. Cho đến năm 1471, kinh đô Champa vẫn ở Phật Thành (Vijaya) ở Bình Định và cai quản cả vương quốc Champa.

Suốt thế kỉ XIII – XIV không hề xảy ra việc xung đột giữa Đại Việt và Chiêm Thành, trừ 30 năm cuối, Chế Bồng Nga chủ động tấn công (1360 – 1390).

Theo niên giám Chăm, đến thế kỉ XV, có Po Kathit được ghi áng chừng làm vua vào năm 1433 – 1460 ở "xứ Cau" (Bal Batthinon), tức ở Bình Thuận thôi. Nhưng thời gian này vẫn còn có bia kí và tài liệu lịch sử cho biết một cách chính xác hơn, mà theo đó, triều đình Phật Thành vẫn cai quản cả nước.

Chế Bồng Nga bị chết (1390) tướng La Ngai dẫn quân chạy về, tự lập làm vua, hiệu là Jaya Sinhavarman V.

Năm 1400, La Ngai chết, con là Ba Đích Lại nối ngôi, hiệu là Indravarman V (1400 – 1441).

Năm 1441, Ba Đích Lại chết, Bí Cai kế ngôi, liền trong 2 năm (1444 và 1445), đem quân cướp phá Châu Hoá.

Năm 1446, vua Lê Nhân Tông sai tướng đi đánh, bắt được Bí Cai, lập cháu (gọi chú) là Maha Quý Lai làm vua.

Năm 1449, em Quý Lai là Maha Quý Do lại giết anh, cướp ngôi.

Khoảng 1467, vua mới là Bố Điền (thay Quý Do).

Năm 1468 (năm sau), Bàn La Trà Toàn giết Bố Điền cướp ngôi; liền 2 năm 1469 và 1470, Trà Toàn đem quân đánh Châu Hoá; nên năm 1471 vua Lê Thánh Tông thân chinh, chiếm Phật Thành, bắt được Trà Toàn; tướng là Bồ Trì Tri chạy vào Phan Lang, tự lập làm vua.

Đó là những điều ghi chép của *Đại Việt sử kí toàn thư.*

Truyền thuyết Sah ina có nhiều chi tiết hoàn toàn sai lệch lịch sử.

Sau năm 1471, Chiêm Thành co lại vào phía nam Đèo Cả, không có sự tấn công nào của vua Lê.

Từ sau năm 1611, Nguyễn Hoàng lập phủ Phú Yên, người Chăm thực tế được tự chủ. Đến đây cũng bắt đầu có sự truyền bá đạo Hồi vào người Chăm, chủ yếu ở phạm vi phía nam Đèo Cả, ở địa bàn hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận ngày nay.

Po là tước vương (tiếng Chăm), *Sah* (tiếng Ba Tư) là tước vương Hồi giáo: Ina (tiếng Chăm) là Mẹ.

Tên gọi và truyền thuyết Po Sah Ina có vẻ đã có ảnh hưởng của Hồi giáo, nhưng đạo Hồi chỉ có ảnh hưởng rộng trong người Chăm vào thời gian hơi muộn, thế kỉ XVII (Lương Ninh, 1999). Tuy ít nhiều có sự truyền bá đạo Hồi trong một số người, từ thế kỉ XIII – XIV, nhưng từ khi xuất hiện Hồi giáo trong người Chăm, các tháp Hindu giáo không được xây nữa mà chỉ còn là những đền miếu như những ngôi nhà bình thường, lớn hơn bình thường một chút, như kiểu miếu thờ Po Nit (khoảng 1603 – 1613). Po Klong Moh nai (không có tên trong niên giám?) ở Bắc Bình Thuận hoặc như kiểu chùa "8 mái" theo kiểu chùa Việt, thờ Po Klong Gahul (cũng không có tên trong niên giám) ở Tố Lý – Bình Thuận.

Như vậy, ít nhất đã có 2 miếu không có tên vua trong danh sách (Po Klong Mohnai, Po Klong Ghul) và ít nhất có 2 vua mà không có miếu thờ, như Po At (khoảng 1553 – 1570), Po Thot, Việt sử gọi là Bà Tranh (khoảng 1660 – 1683)...

Po Sah Ina có vẻ như muốn thể hiện tập tục thờ "mẫu" (inà) theo truyền thống mẫu hệ của người Chăm, lại "phong vương" (Po Shah) theo kiểu Hồi giáo từ khi có Hồi giáo nhưng như thế lại mâu thuẫn với tập tục Hồi giáo là không thể có vua nữ. Thực tế Po Sah Ina cũng không hề làm vua, không hề có chuyện lấy vua Lê.

Có thể, người ta đã xây một cái miếu vào thời gian khá muộn ở trước mặt tháp Hindu giáo Phố Hài đã lùi xa vào quá khứ, để gắn miếu này và truyền thống mẫu hệ, thờ mẫu, còn có trong một bộ phận người Chăm và gắn với tên tuổi và sự tích Po Sah Inà mà nhân dân yêu thích, tưởng nhớ mơ hồ.

Dù sao cũng không nên gọi chính thức di tích Phố Hài là Po Sah nư (Po Sah Ina) Cứ để nhân dân gọi và tin theo thói quen, nhưng lại nên gọi chính thức di tích (cụm di tích) theo địa danh Phố Hài (Phú Hải) như trong trường hợp nhiều di tích khác.

Các di tích Nam Chăm ở ba vùng có sự riêng biệt, khác nhau nhất định, tạo nên sắc thái văn hoá vùng và tiểu vùng ở ngay trong miền Nam Champa, chẳng hạn có những nét riêng ở Khánh Hoà, khác Ninh Thuận, lại cũng khác Bình Thuận, nhưng cũng lại thể hiện sự nối tiếp, sự thống nhất của cả vương quốc Champa.

(Khảo cổ học, số 2 – 1999)

DI TÍCH VÀ VẤN ĐỀ LỊCH SỬ BẮC CHAMPA

Di tích Nam Champa đã được nói đến sơ bộ (Lương Ninh, 1999) nhưng chỉ mới nói về 3 nhóm tháp, gạch ở 2 tỉnh Ninh Thuận, Bình Thuận, mà những nhóm tháp Nhan ở Phú Yên và cụm di tích Po Nagar ở Khánh Hoà. Lí do đã trình bày rõ trong bài: chỉ bàn về 3 nhóm tháp có niên đại sớm nhất, chưa bàn đến di vật. Tổng thể di vật Nam Champa cần dành 1 bài riêng đăng trở lại đầy đủ hơn, sau này.

Nay xin bàn tiếp về các di tích, di vật văn hoá ở Bắc Champa, bao gồm 3 tỉnh Quảng Bình, Quảng Trị, Thừa Thiên – Huế ngày nay, không gian từ đèo Ngang đến đèo Hải Vân.

Trước đây vùng này ít nhiều bị coi nhẹ, bởi nhiều lẽ:

– Hơi xa vùng trung tâm vương quốc Champa, bao gồm các tỉnh Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định ngày nay. Nhìn qua, thấy có vẻ hơi nghèo di tích, nhất là về "bề nổi".

– Vùng "mới mở" từ thời Phạm Văn, thế kỉ III, lại bị "cắt sớm", năm 1069, thời gian tương đối ngắn, cũng 6 – 7 thế kỉ, đâu phải là ít.

Dù sao cũng bởi những lẽ đó, việc nghiên cứu tìm tòi, phát hiện chưa nhiều. Tuy nhiên, đến nay, vùng này ngày càng được chú trọng hơn và một sự kiểm kê sơ bộ cũng cho thấy sự phong phú đáng ngạc nhiên.

Trước đây người ta từng nghĩ khó có dấu tích, di vật thời sớm trước khi lập vương triều Sinhapura, Gangaraja trước năm 650, nhưng tôi cũng thấy có kha khá:

– Mấy pho tượng Phật bằng đất nung cùng thời với Phú Ninh (Phú Yên) – Là Củng Sơn (Trung Sơn, Quảng Trị?) niên đại khoảng thế kỉ IV – V (Boisselier, 1963).

– Tượng đồng bán thân Quảng Khê (Quảng Trị) thế kỉ V.

– Jatalinga Phong Lệ (Quảng Bình).

– Những dấu tích Phật giáo ở động Phong Nha (Quảng Bình) không muộn hơn nhiều lắm.

– Kosa Hương Đình (Quảng Trị?) 1 trong 2 mặt mukhalinga bằng kim loại vàng rất quý hiếm hiện nay.

– Gần đây lại biết thêm có 2 gương đồng thời Hán phát hiện trong di tícl Chăm ở Quảng Bình (Hồ Tuấn Anh – Tuấn Em, 1999). Tiếc rằng không được biê địa điểm và vị trí phát hiện các gương này.

Sau giai đoạn sớm, các di tích và di vật được phát hiện và được biết phong phi hơn và hầu như trải kín khắp vùng.

I. ĐẤT QUẢNG BÌNH

Đã được biết có 2 nhóm di tích kiến trúc, Đại Hữu và Trung Quán. Mỗi nhón có 3 ngôi tháp cỡ trung bình (đã sụp đổ) cùng với một số tượng Phật giáo và Hindi giáo, bằng đồng và bằng đá. Ở Quảng Bình còn có Mỹ Đức có dấu vết phế tích một số tượng thần được nói đến trong một số tài liệu nước ngoài.

Sự phong phú và lí thú của Quảng Bình đến nay còn chưa được biết, được giớ thiệu đầy đủ.

Trước đây tôi có giới thiệu về di chỉ kiến trúc Đại Hữu (Lương Ninh, 1996) nhưng lại nghĩ sai về niên đại của nó, cho là có thể có sớm thậm chí trước thế k VIII. Việc nghĩ sai cũng có nguyên do của nó, L. Finot nói về mấy lá vàng ở đây có mối quan hệ với mấy lá vàng ở Pong Tuk (Thái Lan) mà ở đó niên đại được đoán định là thế kỉ III – V. Ở Đại Hữu có mấy pho tượng Phật bằng đồng, có ảnl hưởng Trung Hoa từ sớm, trước thế kỉ VIII. Ở đây còn có Linga và Yoni bị vỡ, b vứt ra ngoài nền kiến trúc, từ đó đã vội cho rằng Yoni này không nhất thiết gắn vớ ngôi đền này, không cùng niên đại với các hiện vật khác (tượng đồng, mảnh vàng) tuy rằng trên vòi Yoni có mấy chữ khắc tên của một ông vua. Nhìn tổng thể, Đạ Hữu, cũng như Trung Quán, cả Quảng Bình và Quảng Trị có nhiều khả năng gắi với niên đại Đồng Dương (850 – 982).

Di vật nào nếu có sớm thì chỉ là cá biệt và phải xem xét riêng.

Niên đại này cũng là một điều thật lí thú. Riêng các di tích Quảng Bình cũng đáng để giới thiệu riêng, đầy đủ hơn trong một bài khác, vào dịp khác.

Năm 2006, Nguyễn Đình Phụng đào khảo cổ và khảo sát địa điểm được coi là thành Khu Túc; Ngô Văn Doanh lại bàn về địa điểm thành Khu Túc. Xem ra vấi đề này chưa thể kết thúc ở đây.

II. ĐẤT QUẢNG TRỊ

Lần lượt từ bắc đến nam, những di tích – địa danh nổi tiếng đã được biết và í nhiều đã trở nên quen thuộc với nhiều người:

1. Từ huyện Gio Linh, có An Xá, tức thôn An Xá, xã Trung Sơn, huyện Gio Linh. Ở đây năm 1994, nhóm Nguyễn Chiều đã khai quật tháp An Xá phát lộ nền móng của 3 tháp, cỡ trung bình 8m × 8m.

– Nền dài thờ

– Linga cao 0,97m, Yoni 1,2m × 1,2m

– Từ lâu người ta đã biết phù điêu rất đẹp, rất nổi tiếng tạc hình 2 kị sĩ cưỡi ngựa, cầm gậy, đang đánh quả cầu (chơi "polo"?) trên một mặt bậc lên bàn thờ (echifre) được gọi là phù điêu Đại An, có lẽ chính là An Xá – Quảng Trị? Di tích này nằm khá gần bờ Nam sông Bến Hải.

– Đông Hà không chỉ là thị xã – thủ phủ của Mặt trận Dân tộc giải phóng miền Nam Việt Nam mà còn là nơi phát hiện được 1 Linga hơi thô kệch, thô sơ.

2. Đến huyện Triệu Phong, có Nhan Biều (tên thôn, xã Triệu Phương) có minh văn Nhan Biều, đóng góp 1 sử liệu nhiều lí thú (bi kí C.149).

3. Trà Liên: thôn Trà Liên, xã Triệu Giang, huyện Triệu Phong, có:

– Nền móng phế tích kiến trúc như một nhóm phế tích "tháp đôi" Trà Liên.

– Dương Lệ – Trung Đơn;

– Có phù điêu hình nam thần, nữ thần và nhất là có Devi Trà Liên đẹp lạ;

– Có mukhakinga trong một bộ sự tập còn khá hiếm hoi.

4. Tiếp đến huyện Hải Lăng có Trung Đơn có dấu tích đền tháp và makara.

5. Cầu Hoan (thuộc xã Hải Thiên, huyện Hải Lăng) có dấu tích nền móng tháp. Lê Đình Phúc đã có bài giới thiệu 1 số di tích Chăm ở cả Trung Đơn và Cầu Hoan (Lê Đình Phúc, 1992).

6. Trà Lộc (thuộc xã Hải Xuân, huyện Hải Quang) có dấu tích kiến trúc và có Yoni khá đẹp.

7. Trâm Lý (thuộc xã Hải Quang, huyện Hải Lăng) ở đây có:

– Đài thờ tạc nổi hình văn hoa lá quen thuộc mà rất đẹp,

– Tượng Deva, Dvarapala độc đáo, ít gặp.

Ở đây đã qua nhiều đợt, nhiều người khảo sát đã có một số bài thông báo của cán bộ và sinh viên Khoa Sử – Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội: Trần Thu Hiền, Hồng Trần... Tôi cũng có một bài nhận xét về đài thờ và nhóm tượng này (Lương Ninh, 1993) nay đặt trong tổng thể di tích Bắc Champa, một số điều sẽ phải có nhận xét lại.

8. Hà Trung (huyện?) có bi kí C.113 cũng cung cấp nhiều sử liệu lí thú của thế kỉ IX – X.

III. ĐẤT THỪA THIÊN

1. Hà Trung (huyện Phú Vang) nơi được nói tới có nhiều di tích song chưa biết được bao nhiêu.

2. Lai Trung rất nổi tiếng về minh văn (C.148) có niên đại 918 AD niên đại được coi là mốc phân kì của nghệ thuật Đồng Dương với Mỹ Sơn A1.

3. Văn Trạch Hoà (thôn) xã Phong Thu, huyện Phong Điền mà cuộc khai quật năm 1999, của nhóm Lê Đình Phụng – Phạm Như Hổ đã phát lộ 1 cụm di tích kiến trúc có nền tháp lớn 11m × 11m và 2 tháp nhỏ 5,2m × 5,2m, có đài thờ hoa văn khá đẹp, Linga và Yoni...

Thừa Thiên còn nữa và ít nhiều đã có thông báo, nhưng ở đây chưa có điều kiện "kiểm kê" đầy đủ.

Đây chỉ là sự "kiểm kê" sơ bộ – một cách làm tư liệu cá nhân để có cơ sở bổ sung, hoàn thiện sau này.

Tuy nhiên dù chỉ là cái nhìn lướt qua, cũng đã có thể thấy trên lãnh thổ Bắc Champa xưa thật là khá dày đặc di tích di vật. Hầu như mỗi huyện có thể có tới 2 – 3 nhóm kiến trúc đền tháp, lớn và trung bình, cùng với nhiều di vật nghệ thuật khác.

Dường như tất cả đều cũng có niên đại Đồng Dương – thời tự khẳng định mạnh mẽ nhất trên toàn vương quốc, ở cả miền Bắc và miền Trung Champa.

(Khảo cổ học, số 3 – 2000)

HOÀ DIÊM – XÓM CỒN – SA HUỲNH

I. HOÀ DIÊM

Đầu năm 1998, chúng tôi, có Lương Ninh, Nguyễn Mạnh Cường và Nguyễn Công Bằng (Bảo tàng Khánh Hoà) cùng đi khảo sát các tỉnh Nam Trung Bộ, ở Khánh Hoà. Nhân đi thăm một địa điểm tìm thấy một tấm bia chữ Chăm cổ, chúng tôi đến một vùng đất thuộc thôn Hoà Diêm, xã Cam Thịnh Đông, huyện Cam Ranh, tỉnh Khánh Hoà, có nhiều mảnh gốm đen, thô, hoặc mốc xám trắng, có mảnh lớn bằng bàn tay, nằm ngay trên mặt đất hoặc bụi cỏ, lại lẫn một số mảnh gốm hồng, mịn, cứng, không có văn. Có hi vọng ở đây sẽ phát hiện được một di chỉ cư trú từ Sa Huỳnh đến Champa chăng?

Vào tháng 3 năm 1999, chúng tôi đào thám sát 5 hố ở những vị trí khác nhau: 2 hố trước cửa đình (cũ), 1 hố ở bên cạnh và 2 hố khác ở xa phía nam; ghi số hố 1, 2, 3, 4 và 5; và vì ở mỗi nơi đều có dấu hiệu riêng khác nhau. Đào xong hố 1 và một nửa của hố 2, tôi đã có cảm tưởng hơi thất vọng bởi lẽ tầng văn hoá mỏng không ngờ, chỉ 0,45m, sau khi bóc lớp mặt, đất canh tác khoảng 0,15m. Bên dưới là sinh thổ, cát vàng. Đã đào thử một hố nhỏ sâu thêm 0,40m, vẫn chỉ là cát vàng và hoàn toàn không có dấu hiệu gì có dấu vết văn hoá cổ, khả dĩ khuyến khích thăm dò tiếp tục.

Hố 2 cũng thế, dưới 0,40m đã bắt đầu thấy lớp cát xám trắng lờ mờ.

Tuy rằng không hoàn toàn thích thú, nhưng ở cả hai hố, hai lớp văn hoá trên dày 0,45m cũng thu được gần ngàn mảnh gốm cổ, đem lại những hiểu biết có ích như sẽ trình bày dưới đây.

Sau khi hoàn thành việc đào, trong khi chỉnh lí hiện vật và cũng sau khi thăm di chỉ Xóm Cồn cùng địa bàn tự nhiên của Hoà Diêm, thăm bãi sân Đình, khu ruộng muối, chân núi Tà Lương, sông "Cầu Móng" – sông nước ngọt chảy từ núi Tà Lương ra vịnh Cam Ranh, có thể dẫn đến cái nhìn khái quát:

Có lẽ người xưa đã cư trú chủ yếu ở bãi cồn phía tây, nơi cao hơn một chút và gần sông hơn. Chính đây là nơi đào thám sát 2 hố 4 và 5, một di chỉ cồn sò rõ ràng. Bãi trước phía đông, trước và bên trái đình, sau lấn biển xâm thực, tạo nên

lớp cát vàng dày 1 – 2m dựa theo độ sâu của hố đào kênh dẫn nước biển vào ruộng muối ở bên ngoài. Trên thềm cát này, một thời gian sau, người ta dùng làm nghĩa địa.

Cho nên trên bãi đông và bắc cồn, nay dùng làm đất trồng màu, thậm chí đang chuyển sang trồng dừa vì cồn vừa khô nóng, vừa nhiễm mặn, rất khó canh tác, dù là trồng màu. Những lần cày cuốc trước đây, và đào hố trồng dừa vừa qua, theo lời kể lại của nông dân Hoà Diêm, đã làm bật lên và về vụn nhiều bình vò mà nay còn thấy khá dày trên mặt đất, cũng đã làm bật lên – vẫn theo lời kể, một số vò có cốt ở trong.

1. Bãi "nghĩa địa" và mộ táng

Hố 1 đã đến sinh thổ (cát vàng thuần nhất), hố 2 đã đào được quá nửa diện tích hố thám sát, đã lờ mờ thấy cát vàng bên dưới. Ở non nửa còn lại, dưới tầng văn hoá, đất cát mùn nâu, lẫn nhiều mảnh gốm, sâu 45cm bắt đầu phát lộ một cạnh của vò gốm. Việc làm tỉ mỉ sau đó đã phát lộ một vò còn khá nguyên vẹn.

Đây là một vò hình nón cụt cổ thấp (2 – 3cm) đường kính cổ vò hơi nhỏ: 28cm, miệng loe rộng, đường kính 42cm, trơn, không có văn ở cả hai mặt. Thân (vai) nghiêng vát phình rộng, đường kính 60cm. Thân (bụng) thấp, khum, hơi cong, có thể đặt nằm chắc chắn trên mặt đất cát. Trên thân vai có những dải băng văn răng chấm nằm giữa những băng trơn, hơi bóng, xương mịn, áo hồng thẫm.

Miệng và cổ vò còn giữ được: có nắp nhưng đã vỡ, sụt vào trong vò. Toàn bộ vò cao 60cm, nằm ngay trên lớp cát vàng và dưới lớp văn hoá cát nâu mùn có gốm sâu 45cm.

Gờ miệng mảnh, cổ và nắp bị vỡ thì trong vò thấy còn khá nguyên vẹn hộp sọ và một khúc chi. Sau khi làm sạch, đã có thể thấy một bộ cốt cải táng, "rất đẹp", rất đủ, xếp gọn cả sọ, chi trong vò, của một cá thể nam, hơn 40 tuổi, nhưng không có bất cứ một hiện vật, đồ trang sức nào (Nguyễn Lân Cường).

Đặt ngoài, bên cạnh và trên vai là 3 – 4 tô có chân loe tròn, đường kính chân 12cm. Còn giữ được khá nguyên vẹn, ít nhất 3 chân.

Về vò nón cụt sẽ trở lại dưới đây, riêng về tô có chân thì thấy nó hơi giống các tô có chân ở Xóm Cồn, nhưng khác ở chỗ: lòng tô nông hơn, cong đều chứ không có miệng đứng, không có hoa văn, xương gốm tương đối mịn, cứng, áo hồng nhạt, vàng sẫm – nâu, chân có 3 lỗ thủng đứng thành hình tam giác, chưa rõ ý nghĩa là thế nào?

Hố 3 vẫn như hố 1 và 2, lớp văn hoá dày khoảng 0,40cm, cát nâu sẫm, lẫn gốm và một tí vỏ sò. Có phần nghèo nàn hơn hố 1 và 2. Góc phía nam, gần giáp đình, phát hiện dấu vết di cốt, ban đầu là chỏm sọ.

Việc khai quật tỉ mỉ đã phát lộ một bộ cốt khá nguyên vẹn. Hộp sọ nguyên vẹn. Xương chi rất đủ, đến cả từng đốt ngón tay, ngón chân. Tư thế chôn rất ổn định: nằm ngửa, đầu hướng tây (quay về hướng núi), chân hướng đông. Hai chân khép khít, hai tay khép khít thân duỗi thẳng. Không có dấu hiệu tư thế khác, hoặc bị bó. Không có áo quan, không có dấu hiệu của biên mộ. Có vẻ như được phủ một lớp cát trộn vôi (có thể là vỏ sò, ốc đập vụn và với tác động của mưa nắng đã tạo thành một lớp vữa đông cứng thi hài vào từng khe của di cốt).

Đó cũng là lí do khiến di cốt được giữ nguyên vẹn trong khi chỉ được chôn rất nông, dưới mặt đất canh tác chỉ 30 – 40cm đã từng được cuốc xới trồng trọt nhiều mùa. Không thể làm sạch lớp vữa vì đất vữa rất cứng mà chỉ có thể làm lộ bề mặt của di cốt.

Bộ cốt cao 1,65m đo từ bàn chân đến chỏm sọ, tức là một người khá cao.

Hoàn toàn không phát hiện được một vật nào liên quan đến bộ cốt. Lẫn trong lớp cát mùn trên mặt có một viên bi tròn nhỏ, đường kính 0,3cm, có vẻ như bằng đồng, có vẻ như liên quan đến di cốt, nhưng tất cả điều đó đều không chắc chắn.

Không hiểu và không phát hiện được đặc trưng văn hoá của ngôi mộ, hơn nữa rất khó vận chuyển và bảo quản, Bảo tàng Khánh Hoà đã quyết định tháo rời bộ cốt, xếp vào tiểu đem chôn trong nghĩa trang.

2. Di chỉ cư trú cồn sò

Tiếp sau hố 3, việc đào thám sát được tiến hành tiếp ở hố 4 và 5. Hai hố 4 và 5 nằm sát cạnh nhau, đào trước sau, so le về vị trí để kiểm tra.

Cả hai hố gần nhau, đều là di chỉ cồn sò. Đống vỏ sò dày đặc, lẫn chút đất mùn đen nâu. Lớp trên (lớp 1) khoảng 20cm, vỏ sò đậm đặc, ít đất mùn, lẫn nhiều hiện vật gốm, đá, xương; lớp dưới (lớp 2) khoảng 20cm, có nhiều đất hơn và vẫn có nhiều hiện vật: lớp dưới cùng (lớp 3) khoảng 10cm, lẫn đất mùn và vỏ sò, hiện vật thưa thớt hẳn.

Đến đây có thể nghĩ, hố 1 và 2 ở trước phía đông và phía bắc đình, có thể là nghĩa địa, còn hố 4 và 5, ở phía tây của đình, cửa cồn, lùi vào gần chân núi, gần sông Tà Lương hơn, là nơi cư trú, nơi có cồn sò và những hiện vật sinh hoạt (dọi xe sợi bằng xương và vòng tay bằng vỏ ốc).

Nhưng ở tất cả 2 địa điểm – nhóm 1, 2, 3 và nhóm 4, 5 có dấu vết cư trú không dài, tầng văn hoá chỉ dày 40 – 45cm.

Ở cả 2 hố, ở lớp trên (lớp 1) vỏ sò dày đặc, chiếm trên 80%, đất mùn chỉ lẫn dưới 20%. Lớp 1 có nhiều mảnh gốm, lớp 2 vẫn có nhiều mảnh gốm, có thêm xuyến (vòng tay) bằng vỏ ốc biển, có 3 xuyến, vừa nguyên vẹn, vừa bị vỡ, làm dở, cùng với 6 lõi ốc đã khoan tách rời để lấy vòng ngoài làm xuyến. Một số lõi có

nhiều vết mài, định làm gì nữa, rồi bỏ dở. Có 6 dọi xe sợi làm bằng đĩa đệm xương sống cá biển lớn (?) có đục lỗ ở giữa.

Tổng cộng hiện vật

– Xương có 63 (xương động vật trên cạn và cá), trong đó có 6 dọi xe sợi bằng xương sống cá.

– Đá có 823, trong đó có 4 hòn kê có vết mòn lõm, 1 viên đạn đá (?), đường kính 2,5cm (?), 1 rìu mài.

– Hiện vật ốc (vỏ ốc tai tượng) có 49, trong đó có 6 lõi vòng xuyến, 3 xuyến nguyên và vỡ.

– Hiện vật gốm có 2.887 mảnh gốm (gồm mảnh miệng và thân). Trong đó có 1 vò mộ tráng gần nguyên, 3 tô có chân (chỉ còn chân), 1 vòng xuyến gốm (đã vỡ đôi).

Hiện vật đá phải nói là rất nghèo, chủ yếu là những loại mảnh khác nhau, chỉ có 1 rìu tứ giác nhỏ 6cm × 4cm, mài lưỡi, đã bị sứt vỡ.

Xương động vật cũng nghèo nàn. Xương cá không có, trừ 6 mảnh dọi xe sợi. Ốc ăn rồi đổ vỏ thì khá nhiều nhưng vỏ ốc lớn làm công cụ và đồ trang sức cũng nghèo.

Có 1 mảnh quặng sắt (?) hơi vuông góc, mỗi bề khoảng 1cm kết cấu theo dạng phiến lá. Có ý kiến cho là đã có sắt; thực ra hoàn toàn chưa thể coi là dấu tích của sắt (!). Không có dấu vết gì của đồ đồng hay khuôn đúc dù là một loại vật gì bằng đồng.

Nhưng dù sao, dù khá nghèo về mọi mặt, khá ngắn về thời gian (tầng văn hoá chỉ 0,45m), người ta đã sống ở đây một thời gian sau khi biển xâm thực tạo nên một lớp cát vàng dày hơn 1m trên một vùng rộng. Dấu vết cư trú ở đây để lại một ít hiện vật nói lên sinh hoạt và lao động của họ thời đó, bắt ốc biển về ăn rồi đổ vỏ thành đống cũng dày tương xứng với thời gian cư trú của họ, rồi rời đi nơi khác.

3. Gốm Hoà Diêm

Trong tổng số 2.887 mảnh gốm, có 874 mảnh miệng, chiếm khoảng 30%, 2.013 mảnh thân chiếm khoảng 70%. Với 1 vò "áo quan" còn nguyên vẹn, nhưng khi nhấc ra, bị nứt rời thành 4 mảnh miệng và 13 mảnh vai và thân, cùng với 3 thân tô và đáy (bụng) vò còn nguyên, đường kính khoảng 50cm.

3.1. Miệng bình gốm: có 3 loại

a. Miệng khum cong vào, tạo nên loại bình có miệng hẹp so với thân hơi phình, tròn, nhưng tạo kiểu cách cầu kì bởi một dáng cong đều kiểu nửa đường tròn. Mặt ngoài không phẳng nhẵn mà tạo thành ba đường gân nổi với hai rãnh chìm sâu hơn giữa gân.

b. Miệng hơi cong uốn ra ngoài thành loại bình có miệng loe.

c. Miệng hơi loe và bẻ gập ra ngoài gần đạt 90^0. Tỉ lệ gần như chia đều giữa ba loại miệng.

3.2. Xương và áo gốm: có 8 loại

a. Ở lớp 1 (trên) gốm hơi mịn, cứng, xương hồng, áo hồng, mảnh dày 0,8cm, giống mảnh gạch; mảnh mỏng 0,4cm giống mảnh ngói.

b. Ở lớp 2 (dưới), gốm thô nhiều hơn, có hai loại hồng và đen; áo theo màu xương gốm, cứng, gốm thô có xương, gốm hồng pha cát vàng khá rõ. Còn xương gốm đen lẫn cát đen. Hạt cát thô rõ. Tuy áo gốm theo màu xương nhưng có ngoại lệ: 1 mảnh có xương đen, áo đen hơi bóng nhẵn nhưng bên trong, mặt trong lại tô áo màu vàng nhạt (bằng đất sét?) nhưng chưa rõ để làm gì.

3.3. Văn gốm: có 3 loại

Văn in chấm, văn vạch, văn "hạt lựu"? Không có văn thừng và văn chải. Cũng không có dấu răng sò.

Tất cả dùng một loại "kĩ thuật" que nhọn để vạch thành dãy chuỗi vạch hay để vẽ những đường uốn lượn thành hình "hạt lựu" (?) và loại que dẹt có khắc 3 – 4 đầu nhọn để ấn thành vạch có 3 – 4 điểm ấn chìm.

3.4. Gốm vò quan

Gốm vò quan hơi dày 0,5cm, hơi mịn, tuy còn lẫn cát vàng, khá cứng, áo hồng thẫm, gần nâu – hồng.

Thân vò, tức là vai (phần lộ) của hình nón cụt có văn vẽ khá tỉ mỉ và gần kín hết thân, bằng những dải băng gãy khúc. Trên chiều ngang vai với những đường vạch nối liền của 3 – 4 chấm ấn chìm.

Vò "quan" rõ ràng là đỉnh cao của kĩ thuật gốm Hoà Diêm.

II. HOÀ DIÊM VÀ XÓM CỒN

Hoà Diêm cũng như Xóm Cồn, thuộc huyện Cam Ranh, tỉnh Khánh Hoà. Hoà Diêm cách Xóm Cồn 3km về phía nam, nhưng chỉ khoảng 1km đường chim bay và cũng cách bờ vịnh đầm Cam Ranh khoảng 1km.

Xóm Cồn có tầng văn hoá dày hơn, phong phú hơn nhiều, về số lượng, về loại hình hiện vật, đặc biệt là đồ đá, đồ trang sức bằng vỏ ốc tai tượng, xương thú rừng và trâu bò...

Như thế có thể thấy, tuy ở gần nhau, Hoà Diêm khác Xóm Cồn khá nhiều. Hơn nữa, Hoà Diêm nay là đồng muối, ở gần sông Tà Lương và cũng rất gần chân núi

Tà Lương, đứng đây còn nhìn thấy nhà ở của người Raglai, dân xã Cam Thịnh Tây, dân chân núi và dân ven biển của hai xã Cam Thịnh Đông và Tây thuộc cùng một huyện.

Tuy nhiên, Hoà Diêm cũng có những điểm rất gần gũi Xóm Cồn, ở chỗ:

– Loại hình di chỉ cồn sò, chỉ khác Hoà Diêm có nghĩa địa, mà Xóm Cồn chưa có.

– Loại hình hiện vật như tô có chân, chân tròn loe đỡ tô (bát gắn sau bên trên).

– Loại hình văn gốm, chủ yếu là văn vạch, in chấm.

Nhưng có vẻ như Hoà Diêm phát triển sau, cao hơn một chút, chủ yếu là chất liệu gốm (xương và áo gốm) và sự phong phú hơn của loại văn gốm (?)

Trước đây chỉ nghe, tôi cũng tưởng văn hoá Xóm Cồn là loại hình Sa Huỳnh ở miền Nam Trung Bộ, nhưng đến nơi xem kĩ Xóm Cồn và nhất là đọc chính các tác giả văn hoá Xóm Cồn", Nxb Nha Trang năm 1993 cũng thấy không phải như thế.

"Sự khác biệt giữa văn hoá Xóm Cồn và văn hoá Sa Huỳnh như vừa đề cập rõ ràng không phải là sự khác biệt giữa văn hoá đồng đại mà là biểu hiện sớm, muộn về lịch đại" và tiếp "sẽ có lí khi nói rằng Xóm Cồn chỉ là một trong nhiều yếu tố văn hoá tạo nên văn hoá Sa Huỳnh sau này chứ không thể xếp Xóm Cồn vào hệ thống của văn hoá Sa Huỳnh" (Viện Bảo tàng Lịch sử Việt Nam, Sở Văn hoá – Thông tin Khánh Hoà, 1993: 88).

Ít nhiều tôi cũng thấy Xóm Cồn xa Sa Huỳnh, kể cả tiền Sa Huỳnh biết bao nhiêu. Và tôi cũng phân vân không biết có đến mức đặt tên là "Văn hoá Xóm Cồn" không?

Nói Hoà Diêm sau Xóm Cồn thì không có nghĩa là Hoà Diêm lại đến gần Sa Huỳnh hơn. Ngược lại, nó cũng xa Sa Huỳnh cũng như Xóm Cồn vậy.

Ý nghĩ không tách rời Xóm Cồn với Sa Huỳnh phải chăng ở các loại đồ đựng, nhất là loại tô có chân, nồi... các mảnh gốm thô và nhất là ở gần Xóm Cồn có nói Gòm Bình Ba và chum hình trụ, bẻ miệng, đáy tròn ở Diên Sơn đã làm cho các nhà nghiên cứu – dù là khó tính nhất cũng không thể hoài nghi "Phú Khánh là một trong những nơi sinh tụ của cư dân Sa Huỳnh" (Viện Bảo tàng Lịch sử Việt Nam, Sở Văn hoá – Thông tin Khánh Hoà, 1993: 12).

Nhưng mộ vò Hoà Diêm còn chứa đựng biết bao nhiêu điều khó hiểu.

Trước hết hình dáng vò nón cụt, bẻ miệng và kiểu hoa văn như thế này, chắc là lần đầu tiên bắt gặp? Thứ hai, hình thức cải táng dường như cũng là lần đầu tiên bắt gặp? Tiếc rằng hiện nay chưa có niên đại tuyệt đối, nhưng loại gốm, cách tạo văn gốm và các tô có chân tuỳ táng bên ngoài thân vò (xếp trên vai) dẫn tới ý nghĩ toán định một khoảng niên đại khá xưa, ở khoảng tiếp giáp của Công nguyên.

Và cả bộ cốt ở ngôi mộ chôn nguyên trong vữa cứng ở hố 3 Hoà Diêm là gì? Ai chết đấy và tại sao lại chôn như thế?

Tất cả những cách đó đều không thấy ở Sa Huỳnh, không chắc là Champa, mà cũng không phải là ai cả ở gần đây hơn.

III. SA HUỲNH

Thực ra vò hình nón cụt Hoà Diêm có đôi nét giống nồi Sa Huỳnh muộn, ở chỗ cùng có miệng loe, vai vát nghiêng, văn hình dải bằng gấp khúc, kiểu chữ V in, để trơn giữa những hình tam giác (giữa chữ V), được tạo văn vạch song song, theo mô tả của L. Malleret (1959), tuy nhiên độ nghiêng của vai nồi thể hiện vẫn là nồi (Marmite)! Nhìn tổng thể, không có cách gì để xếp vò nón cụt và di chỉ Hoà Diêm vào hệ thống Sa Huỳnh. Nhưng rồi một chuỗi vấn đề lại được đặt ra:

Có vẻ như 90 năm đã qua, ta đã biết khá nhiều về Sa Huỳnh, nhưng Sa Huỳnh là gì? Có thể nói tóm gọn trong một công thức "giáo khoa" để dễ so sánh không?

– Xương gốm nào là chủ đạo, mịn hay thô? hồng hay xám?

– Hoa văn nào là chủ đạo? Văn thừng hay cả mép vỏ sò? Hay to màu đen chì?

– Có vẻ như hình dáng có vị trí quan trọng hơn: vò hình trứng hay hình trụ có đáy tròn (tiện đặt trên cát) là đặc điểm nổi bật nhất hay chung nhất?

– Vò thì lại liên quan đến táng thức: chưa có dấu vết chắc chắn của xương hoặc tro xương, và nếu có thì cũng phải có đến mức nào mới có thể coi là táng thức?

Nếu không thấy, theo tôi cũng không nên vội khẳng định "trả tử thi về với thần biển", trong khi thư tịch cổ nói rõ có tục hoả táng, trong khi, số hộp đựng tro xương từ cổ xưa đến ngày nay có thể thu thập được hàng trăm cái.

Lẽ thường, Sa Huỳnh phải nối tới Champa. Nếu không thì Sa Huỳnh đi đến đâu và Champa từ đâu tới?

Nếu tiếp nối thì gốm Champa là gì? Gốm Champa là thuần nhất hay đa dạng? Thuần nhất như thế nào? Và đa dạng như thế nào? Làm sao khẳng định về sự tiếp nối và tiếp nối như thế nào?

90 năm xem ra cũng còn nhiều vấn đề cơ bản còn đặt ra ở phía trước.

(Khảo cổ học, số 1 – 2001)

CÁT TIÊN – DI TÍCH VÀ LỊCH SỬ

Trên thượng nguồn sông Đồng Nai, thuộc địa phận tỉnh Lâm Đồng, có một nhóm cư dân sinh sống từ lâu đời, người Mạ ở tả ngạn, còn người Stiêng ở hữu ngạn. Họ đều là những nhóm tộc người nói tiếng Nam Á hay Môn Khơme, đồng tộc nhưng lại tự coi là những bộ lạc khác nhau. Một số nhà nghiên cứu đã dò đến tận đây tìm hiểu và kể lại.

H. Maitre (1912) đã gọi là "Công quốc Mạ" (La principauté Ma), đến B. Bourotte (1955) cũng gọi theo. Các tác giả "Văn hoá và cư dân đồng bằng sông Cửu Long" (Nguyễn Công Bình, Lê Xuân Diệm, Mạc Đường, 1990) dè dặt hơn "Trước đây, có nhiều tài liệu nói về một tiểu quốc Mạ", nhưng rồi nhiều người nói một cách thông thường "vương quốc Mạ". Đến J. Boulbet (1967), một trung uý Pháp có bằng tú tài 1 giải ngũ, đến đây sinh sống, trồng cà phê, lấy con gái dòng họ lớn người Mạ, được sự giúp đỡ của Giáo sư Condominas, đã viết 6 bài đăng tạp chí khoa học về phong tục, các ngành nghề sản xuất và một quyển sách hơn 300 trang về xứ Mạ – xứ sở thần linh, đánh dấu một bước trong việc tìm hiểu về người Mạ.

Người Mạ có nghề rèn dao rựa, làm gốm, dệt thổ cẩm, có nhiều ché rượu, chiêng đồng (và hẳn là có cả 3 bộ đàn đá), nuôi lợn, trâu; nơi có chiến tranh cướp của, giành đất, bắt tù binh làm nô lệ, có người giàu, người nghèo, có thủ lĩnh, có dòng họ lớn và duy trì vững chắc dòng họ.

Tuy nhiên, sự phân hoá chưa rõ rệt, chưa có bộ máy quản lí hành chính. Có vẻ như có chế độ đa thê, nhưng lại là mẫu hệ, phụ nữ có quyền tự do khá khá trong hôn nhân và quan hệ nam nữ, có vẻ như một người đàn ông có thể có 3 – 4 người nữ là vợ?

Tổ chức xã hội cơ sở là *mpôl* (thị tộc), sống theo *làng, "bon", trong hạt* (bủ) gồm một số làng (như Bù Đốp, Pri, Lach, Tông...).; coi người ngoài thị tộc, ngoài *Bon* là "Con Cau" – Con của người, Con Người ta (Người lạ), đồng nghĩa với Yuon (Yavana) Barbarus; tin chủ làng (Buranh Bon) = Già làng hơn Chủ tịch xã, sống theo luật tục (ndrii) hơn là luật pháp.

Hiện nay, tình hình như thế vẫn còn được xác nhận (xem Trần Đình Long, Luật tục, Nxb Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 2000).

Năm 1961, chính quyền Ngô Đình Diệm đã đàn áp vì không phục tùng. Một số người Mạ bị nhốt trong hàng rào kẽm gai; Năm 1963, họ lại bị đàn áp tàn bạo một lần nữa, lần này với cả máy bay, bom napalm. Người Mạ lặng lẽ rút vào sâu hơn.

Chỉ mấy năm gần đây (1995 – 1997), cuộc nghiên cứu và khai quật khảo cổ học do huyện Cát Tiên và Sở Văn hoá Lâm Đồng phối hợp với ngành khảo cổ học tiến hành, đã phát lộ một cụm di tích kiến trúc gạch khá lớn, chứa đựng nhiều điều lí thú, vấn đề người Mạ lại sống dậy trong sự hiểu biết của nhiều người: Người Mạ là ai? Ngày nay họ sống như thế nào? Có hay không có một vương quốc Mạ? Và ít nhất thì những di tích kiến trúc đó có quan hệ gì không với những người Mạ đang trồng nương rẫy, đi thuyền độc mộc trên cao nguyên Bảo Lộc? Trước tiên, hãy xem và nghĩ về di tích.

1. Quy mô của kiến trúc

Khu di tích Cát Tiên có 5 quả đồi, nằm gần theo chiều dọc Đông – Tây, mỗi đồi là 1 phế tích kiến trúc, riêng đồi II có 2A, 2B, cả thảy có 6 phế tích kiến trúc làm thành một cụm thống nhất, hoàn chỉnh.

Từ phía ngoài nhất, phía Đông, đồi Khỉ hay đồi I, phế tích cho thấy tháp có bình đồ vuông 12 × 12m, như thế có chiều cao khoảng 23 – 25m. Đây có lẽ là tháp chính.

Tiếp theo là 2A có bình đồ và chiều cao khoảng bằng nửa, có lẽ là tháp phụ và tiếp theo nữa là các kiến trúc nhỏ hơn, bằng 2/3 của tháp phụ và cũng là 1/3 của tháp chính, có khi là thư viện, hay thờ các vị thần có địa vị thấp hơn, thần tiêu biểu vợ, con của thần chú – tiêu biểu cho thủ lĩnh – vua.

Chỉ nói đơn thuần về mặt kiến trúc, quy mô của cụm đền tháp này không thua kém quy mô và cách bố trí của một cụm đền tháp Champa nào. Nó tương đương Phố Hài, Po Dam và rõ ràng còn hơn Po Rômê.

Theo các nhà nghiên cứu của Viện Công nghệ Xây dựng (Bộ Xây dựng), gạch được nung và xây hoàn toàn giống gạch và phương pháp xây dựng của cả Phố Hài và Bình Thạnh.

Có một chi tiết khá quan trọng là sàn đền có lát đá phiến, đếm được tới 26 phiến (2A), lại có bậu cửa có đục lỗ để tra cánh cửa đá (?). Có lẽ là cửa gỗ chứ không cần phải cửa đá. Bậu cửa và mộng tra cánh cửa, có cửa tháp là một chi tiết đáng chú ý, chưa hề bắt gặp ở tháp Champa, nhưng lại đã thấy có (còn cả cánh cửa gỗ) ở tháp Sambor Prei Kuk (Kompong Thom – Campuchia).

Nhưng hướng mặt tháp (hướng Đông) lại chỉ có ở Champa và đá phiến lát nền lại chỉ có ở đây, ở Cát Tiên.

2. Tôn giáo và quan hệ khu vực

Đây hiển nhiên là các đền tháp thờ thần Siva, thể hiện ở sự có mặt của các ngẫu tượng linga – yoni, được đặt tại chỗ, gắn liền, không mảy may có sự xê dịch, mang từ nơi khác đến.

Các yoni có bệ hoặc nền không lát để sẵn ô vuông dành cho bệ yoni. Linga và yoni luôn luôn có kích thước tương xứng và chính vasrdhaman linga cũng phải theo quy cách, kích thước chuẩn nên chỉ cần thấy một chi tiết cũng có thể suy nghĩ ra toàn bộ kích thước ngẫu tượng. Các ngẫu tượng này lại rất tương xứng kích thước đền tháp. Ví như ở đền I, yoni có kích thước 2,27m × 2,27m, linga cao 2,1m, D = 0,67m, phù hợp với lòng tháp và chân tháp có kích thước 12m × 12m. Đền 2A thì yoni bằng nửa, tức 1,25m × 1,25m, còn đền số 4 cũng có yoni 0,74m × 0,74m, tương hợp với kích thước đền 4 bằng 2/3 đền 2A và bằng 1/3 đền I.

Việc thờ ngẫu tượng yoni – linga hoàn toàn giống đền tháp Champa, nhất là các đền tháp Nam Champa, nơi nào cũng có yoni – linga, và như thế rất khác đền tháp Khơme, ở đó Siva mờ nhạt hơn, khá mờ nhạt, còn Visnu đậm đặc hơn, thể hiện bằng hình người giống thật, mà người ngày càng hoàn thiện hơn, càng đẹp hơn.

Tuy giống Champa, nhưng xem ra còn được nhấn mạnh hơn, một cách cố ý, hơi thái quá. Một lòng đền khoảng 11m × 11m = 121m^2 mà đặt yoni và linga ở trên có diện tích 5,15m^2 tức chiếm một phần đáng kể diện tích mặt nền thì người ta chưa hề thấy ở cả Champa. Ngoài ra, với chiều cao linga đặt trên yoni không dưới 2,5m thì muốn làm lễ đi vòng quanh (pradaskshina), lễ dâng, lễ tắm thì phòng lễ arcana trở nên chật hẹp và hẳn là kê bục rất cao mới thực hiện được.

Như vậy có chỗ giống Champa, nhưng như lại muốn nhấn mạnh hơn cả Champa. Ở đây, xin nói thêm tín ngưỡng này hoàn toàn xa lạ với tín ngưỡng hiện nay của dân bản địa thượng nguồn sông Đồng Nai.

3. Các yếu tố kiến trúc và quan hệ khu vực

Tháp gạch rộng lòng. Trong đặt đài ngẫu tượng, cửa quay hướng Đông là kiểu tháp Champa.

So sánh chỉ với Bình Thạnh thì thấy ở đây, giá đỡ và cả pho tượng Visnu hình người bằng đá. Văn chạm khắc trên gạch (2A), kể cả gạch xây tường bao, cũng như đài thờ xây gạch là nét nổi bật chỉ có ở tháp Champa. Nói chung, dấu ấn kiến trúc Champa rất rõ rệt.

Mặt khác, bậu cửa đá có lỗ để tra cánh cửa, có mi cửa và cột nhỏ (cột lẩn) (colonette) bằng đá là những yếu tố kiến trúc hoàn toàn không có trong kiến trúc Champa, mà chỉ có trong kiến trúc Khơme.

Hơn nữa, đây là một số yếu tố rất đặc trưng và rất bền vững, lại là những yếu tố duy nhất trên bề mặt cho phép đoán định tính chất và niên đại.

Đôi cột đá nhỏ (cột lẩn) hình trụ tròn, với 3 – 4 hàng "nhẫn" dẹt tròn, không có hoặc rất ít hoa văn, đi liền mí cửa đá khắc văn cành lá xoè mở, theo bảng phân loại của Ph. Stern (1937) và của P. Dupont (1936) thuộc kiểu cột loại I và mi cửa loại II, khá chắc chắn là kiến trúc Tiền Angkor loại sớm, thế kỉ VIII. Có lẽ không thể sớm hơn, từ nửa sau thế kỉ VII và nhất là không thể muộn hơn, sang thế kỉ IX.

Mi cửa và cột đi liền với tháp, đồng thời với tháp. Dấu ấn cả Champa và cả Khơme khá rõ, nhưng lại không thể chỉ cái này hoặc cái kia.

4. Các hiện vật khác và quan hệ khu vực

Trước hết là ở đồi Khỉ (gò I) có 904 mảnh gốm, có hoặc không rõ áo gốm, không có hoa văn, loại gốm mộc rất phổ biến một thời trên đất Champa, trước thế kỉ IX – X, bốn vòi ấm Óc Eo hoàn toàn là gốm Phù Nam. Tiếp đến những mảnh vàng hay kim loại màu vàng, có lẽ vàng thì đúng hơn, có khá nhiều. Ở phế tích 2A có 113 mảnh, gò I có 86 mảnh, B2 có 71 mảnh. Cộng cả 3 di tích là 270 mảnh. Khá nhiều và khá đặc sắc: Cho đến nay chưa từng được biết tình hình tương tự ở Campuchia cũng như các nơi khác ở Đông Nam Á. Ở Trung Quán và Đại Hữu, trên đất Champa xưa cũng có mấy mảnh vàng, nhưng rất khác (Lương Ninh, Khảo cổ học, số 2 – 1996). Hiện vật vàng không nhiều, chỉ 5 – 6 mảnh, nhưng chế tác kĩ lưỡng, nghiêm chỉnh và đặt cẩn thận, có hàng lối theo "bài toán" dưới đáy trụ giới (*Sema*). Ở Cát Tiên, có vẻ tuỳ hứng hơn. Tình hình tương tự mà còn nhiều hơn gấp nhiều lần, chỉ thấy có ở đất cũ Phù Nam. Ở An Giang, Kiên Giang, Long An trong những di tích thuộc "Văn hoá Óc Eo" hay gắn với Óc Eo. Có lẽ đó là điều dẫn tới sự đoán định "di tích Cát Tiên nằm trong hệ thống văn hoá Óc Eo, có niên đại khoảng thế kỉ IX".

Văn hoá Óc Eo mà định niên đại như thế (thế kỉ IX), thì đã lùi quá muộn, mà đặt ở đây thì lại đã đi quá xa, còn thiếu nhiều căn cứ. Những mảnh vàng này đều nhỏ, mỏng, được khắc vạch chìm nổi hàng trăm hình khác nhau, đôi khi khắc có vẻ cẩu thả, vội vã, nhưng các hình đó lại không hoàn toàn giống nhau.

Trong số hàng trăm mảnh vàng ở 2 nơi, vùng cao và vùng thấp, rất thấp đến nỗi quanh năm gần như ngập nước, có khắc những hình giống nhau, đặc biệt các hình tù và (tượng trưng Visnu), đinh ba (tượng trưng Siva), luân xa, bông sen (tượng trưng Phật) có cả hình Phật ngồi các thế padmasana, lalitasana thì mỗi nơi lại có nét riêng mà nơi kia không có.

Kiên Giang, An Giang, vùng thấp có một số hình khắc mà ở Cát Tiên không có hoặc rất ít có: 10 "người chim" (người có cánh), 28 voi, 7 rùa, 38 bò. Lạ nhất, tại sao Cát Tiên không có voi, bò? Nhưng ngược lại, ở đây có những hình rất đặc sắc, độc đáo, không thấy ở miền Tây: Có 2 hình dường như là ném thòng lọng (lasso)?

Có 2 con trâu, trong đó hiếm thấy hình một vị thần cầm đinh ba cưỡi trâu.

Miền Tây có 19 hình nữ thần – người, tất cả đều có bụng thon, vú điểm bằng 2 chấm nhỏ, trong khi ở Cát Tiên, một số nữ thần người lại có bụng to, vú nở, như có mang.

Ở miền Tây, trong tổng số 48 hình kí hiệu có vẻ văn tự thì 27 mảnh kí hiệu đi liền hình người, thú, sen, trong khi ở Cát Tiên có 38 mảnh khắc kí hiệu nửa chìm nửa nổi, trong đó đến phân nửa khắc rất mờ, không rõ nét, một số làm bỏ dở, dường như làm vội, làm hộ/cho của người không biết chữ (?).

Xin nhấn mạnh, con số có thể không chính xác, do không có điều kiện kiểm tra lại, mà chủ yếu là những gợi ý so sánh loại hình.

Cũng nhấn mạnh thêm, ở miền Tây, các mảnh có hình người thì phổ biến là 1 thần trong khi ở Cát Tiên, có một số hình có 2 người, thậm chí 3 người, người giữa ngồi tư thế lalitasana, 2 bên có vẻ là 2 cung phi?

Ngoài mảnh vàng, ở Cát Tiên còn có những hiện vật khác dường như cũng phản ánh mối liên hệ với vùng thấp – nước Phù Nam, như 17 viên ngọc đá quý cùng với những vòng vàng.

Có thể kể thêm những linga – yoni cỡ nhỏ 3 – 4cm bằng vàng, thạch anh, là những vật quý đã tìm thấy ở An Giang.

Việc xây dựng một cụm công trình lớn như ở Cát Tiên đương nhiên đòi hỏi những chi phí và nhân lực không nhỏ. Những mảnh vàng và những vật quý khác nếu có nguồn gốc từ bên ngoài thì cũng không phải được mang đến cho/tặng, mà phải trao đổi bằng vật phẩm của mình, bằng lâm sản và đá quý có thể có ở một vùng đất phún xuất. Một công trình như thế, lượng của cải như thế, chắc phải là thành tựu của một quốc gia, một vương triều, một xã hội có tổ chức và có trình độ văn hoá khá phát triển.

Công trình này, quốc gia này nếu có, có thể đã có cơ sở từ thế kỉ VI – VII và phát triển nhất vào thế kỉ VIII. Nó đã có quan hệ kinh tế văn hoá và chịu ảnh hưởng khá rõ của tất cả các quốc gia gần kề là Champa, Chân Lạp và Phù Nam, nhưng lại không lệ thuộc hoặc chịu sự chi phối của một quốc gia nào.

Thế kỉ VIII là thời gian rất thuận lợi cho quốc gia này phát triển trong vị thế tương đối độc lập. Phù Nam rất mạnh, có trình độ văn hoá cao, ảnh hưởng rộng,

nhưng đã suy vong từ cuối thế kỉ VII. Chân Lạp hình thành muộn (thế kỉ V – VI, nhưng đã mạnh dần lên, chiến thắng Phù Nam, lan toả sức sống mạnh mẽ của thời Tiền Angkor, nhưng thế kỉ VIII, Chân Lạp cũng bị suy yếu, do chia rẽ nội bộ, phân lập thành 2 quốc gia Thuỷ – Lục Chân Lạp và lại bị Giava đánh chiếm, cai trị vài chục năm cuối thế kỉ VIII.

Với Champa, đây là thời vương triều miền Nam, Rajapura – Virapura, nhưng lại đang còn phải căng sức ra mà xây dựng miền Nam; vương triều mới xây dựng còn muốn vươn lên tự khẳng định mình trên toàn vương quốc và lo đối phó với bên ngoài, với Java và cả Chân Lạp từ đầu thế kỉ IX.

Quốc gia này đã có điều kiện lập và phát triển độc lập, trong mối quan hệ văn hoá và kinh tế trong chừng mực nhất định đã có từ trước. Và hơn nữa nó phát triển trong chính quan hệ đó, chịu ảnh hưởng, học hỏi, vươn lên bằng, giống như, hay còn có mặt hơn các nước láng giềng.

Mặc dù như thế, quốc gia này vẫn chưa thể sáng chế, học, dùng và nắm được chữ viết một cách hệ thống dù là đi mượn. Những kí hiệu khắc vạch trên mảnh vàng như đã nói ở trên, dường như có thể mua lại, nhờ viết hoặc học mót, thiếu hệ thống, vạch cẩu thả vội vã, khác hẳn các quốc gia, bộ tộc khác, hễ mượn, học được chữ viết thì thích phô bày, khắc bia, viết dài, nhiều bia, bộc bạch gia thế, chiến công.

Cũng bởi thế, ta không được biết tên quốc gia này nếu có.

Ví như đã có một quốc gia như thế thì chủ nhân của nó là ai?

Họ chẳng thể nào là ai khác dân bản địa vẫn tồn tại sinh sống từ xưa đến nay ở thượng lưu sông Đồng Nai, một bộ phận nói ngôn ngữ Nam Á, bộ phận này ngày nay được gọi là người Mạ. Họ không thể là Khơme, là Chăm và cả là Phù Nam, dân vùng thấp có sự hoà trộn người Nam Á với người Nam Đảo. Họ không có yếu tố Nam Đảo, yếu tố biển. Càng không thể không phải là ai cả. Họ là một bộ phận họ hàng của Người Miền Núi – người Mnông, Penong, Bnom hay người Môn cổ trước khi Penong trở thành Khơme.

Họ có những quan hệ khá mật thiết với những người láng giềng, Khơme, Chăm, như thăm hỏi, kết hôn, trao đổi sản phẩm, có nhờ vả đôi khi, nhưng giữ một khoảng cách biệt với người Kur, cũng như với người Prom. Đó là cách gọi để gọi tên những người láng giềng khác mình, không phải là mình. Tên gọi có nguồn gốc của nó:

– Kambu – Mera –kmar –kmir – Komr – Krom (Khom) – Khơme – Kur – Bộ Lâm (Lâm – Lin = Rum – Bhrum – Prom – Cham) (R. Stein, 1947).

Sự cách biệt lâu dài dần dần đẩy họ vào tình cảnh cô lập, giữ mãi trình độ kinh tế, xã hội và văn hoá từ hơn nghìn năm trước. Lâu dài hàng thế kỉ, hàng thế kỉ đã qua,

hàng chục thế hệ khiến người ngày nay không biết, không ai còn nhớ, họ có một thời đền tháp, cung điện nguy nga, rực rỡ.

Đắm chìm người trong cuộc sống hoang sơ và tập tục cổ xưa, quá khứ hình như tan biến cả.

Ngày nay biểu hiện của văn hoá là chiếc thuyền độc mộc, nhà sàn dài, chiếc xà gạc lưỡi sắt, tấm thổ cẩm hoa văn quả trám, với diện tích canh tác vào khoảng 5.000ha, vài trăm nhân khẩu, không ai có thể nghĩ đây là một nước, một công quốc, một xứ sở, nhưng thế kỉ VIII – IX rất có thể nó đã từng là một quốc gia sơ kì có tổ chức, có trình độ kinh tế và văn hoá riêng, có quan hệ giao lưu với bên ngoài.

Chân Lạp có thể thôn tính được vùng này từ thế kỉ X – XII, thời hùng mạnh và bành trướng, nhưng rồi không thể làm được vì Champa còn đó, nên người Khơme có quan niệm: phía Đông của họ là Champa. Người Mạ đứng riêng, thần phục Champa lúc này lúc khác, nhưng bản thân Champa chưa bao giờ thực hiện được mong muốn xây dựng được một vương quốc thống nhất chặt chẽ, có tổ chức và phát triển, khắc phục chủ nghĩa địa phương luôn luôn bền bỉ.

Có lẽ họ đã dừng lại và thoái hoá mà cho đến nay vẫn như thế, quan hệ láng giềng bình thường với người Kur, Prom, nhưng đứng riêng lặng lẽ giữ cái cơ sở cố hữu của mình.

Đó là ngày xưa. Gần nhất cũng là những gì mà J. Boulbet đã mô tả (năm 1967). Hơn 30 năm nay, xã hội đổi mới, người Mạ cũng đổi mới. Người Mạ không còn nhớ và cũng không ai còn nhận ra dấu vết của thời quá khứ. Cuộc sống mới sinh động từng ngày.

(Nghiên cứu lịch sử, số 2 – 2001)

TRÀ KIỆU – DI TÍCH VÀ VẤN ĐỀ I

1. Các kinh đô Champa

Thông thường, mỗi khi nói về quốc gia mới lập thì việc xác định địa điểm, phạm vi và kinh đô của nó là lẽ đương nhiên. Đối với Champa thì người đầu tiên quan tâm đến điều này chính là G. Maspéro, tác giả *Le Royaume de Champa* (vương quốc Champa), Paris, 1928.

a. Trang 24 trong tác phẩm của ông có câu: "Amaravati ở phía bắc, nơi có Indrapura, một trong những kinh đô Champa, còn Sinhapura là cảng của nó". Đến đây có một chú thích là "Amaravati là Quảng Nam ngày nay, Indrapura thì vẫn còn đó phế tích Đồng Dương" và "theo Hubert thì Amaravati, Indrapura và Amendrapura chỉ là một, một thành thị", rồi tiếp "cũng như Indrapura là đô thị mang tên vua Indravarman, Kandarpupura hẳn do kinh đô Champa thời vua Kandarpadharma". Có lẽ đây là kinh đô mà *Thuỷ Kinh chú* đã tả, hay là Sinhapura do thành phố này ở trên sông Thu Bồn vì có liên quan đến sông Sinhapura mà có lẽ phải tìm vị trí của nó trên địa điểm phế tích Trà Kiệu, cũng có thể tìm ở cả Mỹ Sơn, nơi có lãnh địa (*bhandara*) Bhadresvara". Chỗ này ông rất lúng túng, không khẳng định, do có thể có sức ép của ý kiến rất quyết đoán của I. Aurousseau, cả H. Parmentier, của cuộc đào khảo cổ của Claeys, tuy kết quả không khẳng định rõ ràng, tuy thực chất là ông "không thông" (Nhân đây cũng xin nói thêm, học giả Đào Duy Anh, thường xét đoán rất kĩ các địa điểm, các con đường đi, cũng cho rằng, "Nước Lâm ấp là miền Quảng Nam và thủ đô đầu tiên của nước ấy là ở địa điểm Trà Kiệu" (Đào Duy Anh, 1957: 74), tức là 30 năm sau cuộc đào của Claeys). Hầu như từ đó không ai nghĩ khác, tuy chưa ai hiểu mấy về Trà Kiệu và chưa mấy ai quen thuộc với những nguồn tài liệu khác. Riêng G. Maspéro như đã nói trên, vẫn không thông, nên ông sáng tác thêm 2 tên kinh đô, đặt thêm một số giả định, tuy hai tên đó không có thực, không được ghi chép ở đâu. Điều này sẽ xin trở lại dưới đây.

b. Vijaya ở giữa thì đã rõ, còn gọi (phiên âm) là Phật Thệ, cũng là Chà Bàn trên sông Phú Gia Đa, Bình Định ngày nay.

c. Đến Virapura cũng tức là Rajapura, chưa rõ ở địa điểm nào nhưng đoán là nó "phải ở trong vùng Phan Rang". Ông cũng nói thêm, *Tân Đường thư* viết tên nước đổi gọi là *Hoàn Vương* sự phiên âm này khá bí ẩn, không thể khôi phục được từ một từ Chăm hay sanskrit trong khi các vua Chăm không hề tự gọi và gọi tên nước bằng một từ nào khác". Tóm lại, về nguồn gốc tên gọi và vị trí cụ thể của Hoàn Vương thì từ G. Maspéro (1928) đến J. Boisselier (1963) và cả về sau nữa cũng chưa rõ ở đâu, mà chỉ đến nay mới rõ: Văn khắc Po Nagar 3 (C37) kể: Năm 735 *saka* (813 AD – thời đức vua *Virajaya Sri Harivarmadeva* hay *Viraraja*, nghĩ là Vua Tráng sĩ, Trẻ. *Vira* là từ sanskrit dịch từ Chăm *PoTầm*, Vua Trẻ. Người Pháp chuyển âm là Po Dam, có di tích Po Dam ở Ninh Thuận. Kinh đô gọi là *Rajapura* cũng chính là nơi đây. Các vua Chăm thường tự xưng là *Maharaja* (Đại vương), *Chakravartin* (Đấng Tối cao); còn ông vua Trẻ này thì nhấn mạnh bằng tiếng Chăm *Pu Po Tana Raya* – Vua của Toàn Thế gian, chắc là cơ sở để *Tân Đường thư* dịch là *Hoàn Vương* (Lương Ninh, 2005).

d. Trở lại Lâm Ấp, kinh đô đầu tiên mà *Hậu Hán thư* viết "đời Sơ Bình (190 – 193), người Man di ngoài cõi là bọn Khu Liên ở Tượng Lâm (quận Nhật Nam), mấy nghìn người lại đánh huyện, đốt thành, giết trưởng lại" (từ đó lập nước) gọi là *Lâm Ấp* Sách *Thuỷ Kinh chú* còn nói rõ đó là gọi tắt của (Tượng) Lâm Ấp, lại còn nói kinh đô lập (ở nơi) gọi là Điển Xung.

Quyển *Vương quốc Champa* của G. Maspéro in lần đầu tiên trong Thông báo (*Toung Pao*) 14 kì, từ 1910 – 1913, đến 1914 mới tập hợp in thành sách, I. Finot có một bài nhận xét dài, 8 trang, chỉ ra những chỗ thiếu rõ ràng, chính xác, liên quan đến nội dung văn bia, còn I. Aurousseau, nhà Hán học cũng có bài dài hơn, 35 trang khổ lớn, nhận xét, phê bình nhiều mặt, nhưng chủ yếu là về sử dụng thư tịch cổ (qua bản dịch). Năm 1928, ông tái bản đầy đủ, hầu như không sửa chữa gì, nhưng có in kèm phụ lục cả hai bản bình luận nói trên, chắc để độc giả tham chiếu, phán xét, các tác giả và người bình luận. Ở đây chỉ xin dừng lại chủ yếu trên vấn đề cần quan tâm – vấn đề kinh đô đầu tiên, từ ý của G. Maspéro "Indrapura là một trong số kinh đô của Champa, còn Sinhapura là cảng, vì gắn với sông Sinhapura, nối với biển" (Maspéro, 1928: 24).

Qua thư tịch cổ, Maspéro cũng như những người khác không chắc rõ Ấp của Tượng Lâm ở đâu, cũng không rõ Điển Xung qua mô tả của sách cổ ở đâu. Ông lại đinh ninh tên kinh đô phải có từ *pura* (thành thị) mà ông đã dẫn ra Indrapura, Virapura, với cả Ratnapura (văn khắc Đại Hữu), Trivikramapura (Nhan Biểu), nên ông đã sáng tác ra Amendrapura (gắn với Amaravati) và Kandarpupura (gắn với vua Kandarpadharma), nhưng cũng không xác định

được ở đâu. Ông cho Sinhapura chỉ là cảng, bởi văn khắc chỉ nói tới đền Sinhapura, sông Sinhapura, trong văn bia muộn C90, năm 1080. Tóm lại, kinh đô đầu tiên, qua nguồn văn bia, chưa thể định chắc ở đâu thì chuyển tiếp sang tìm ở nguồn Cổ sử Trung Hoa.

L. Aurousseau nói nhiều với G. Maspéro, dịch từng đoạn dài, tả hình dáng, đường đi. Quân Trung Quốc đánh Lâm Ấp nhằm lập lại chế độ đô hộ, trước sau 3 lần lớn: năm 420 (Đỗ Tuệ Độ nhà Tấn chỉ huy), năm 446 (Đàn Hoà Chi, nhà Tiền Tống chỉ huy), năm 605 (Lưu Phương nhà Tuỳ chỉ huy). Các lần này, quân Trung Quốc đều trước tiên hạ thành Khu Túc là tiền đồn. *Thuỷ Kinh chú* viết về Khu Túc như sau: Thành luỹ (Maspéro dịch là thành phố pháo đài (la villefortifiee) lập giữa hai con sông, ba mặt giáp núi, luỹ lập 10 góc ở cạnh phía Tây?), rộng đông – tây 650 bộ (khoảng 200m?), một nền gạch cao 2 trượng, trên xây tường gạch cao 1 trượng (khoảng 4m?), có lỗ châu mai. Ở đây dựng một cột đo bóng mặt trời, cao 8 bộ, bóng ngả về nam dài 8 gang (khoảng 1,60m?).

Học giả Đào Duy Anh cho rằng Khu Túc nay là Cao Lao hạ (Quảng Bình), ngay phía nam sông Gianh. Nhiều người nay tán thành. Tính toán nhật quỹ theo bóng thì có lẽ phải dựng ở khoảng sông Thạch Hãn mới hợp (Lương Ninh, 1980). Cuộc sát khảo cổ học của nhóm Lê Đình Phụng năm 2006, cho thấy không giống như sách mà hiện vật chủ yếu lại là gốm Việt thế kỉ XIII – XV (?). Chính Aurousseau thì cho rằng Khu Túc phải ở gần Huế, còn Lâm Ấp thì chính là ở Trà Kiệu. Trước đó, P. Pelliot đã dịch một số đoạn khác, dẫn đến sự đoán định khác về con đường đi, vị trí của thành luỹ, kinh thành. Với địa điểm kinh đô Điển Xung, *Thuỷ Kinh chú* cũng có đoạn tả đáng chú ý:

"Đô thành có điện quay về hướng đông, cao hơn thành quá một trượng rưỡi... dùng phân trâu bò trát tường vách màu xanh... Phi tần chốn tiêu phòng không có cung quán ở riêng. Đền thần tháp quỷ lớn nhỏ 8 miếu; đài tạ nhiều tầng giống như tháp Phật. Ngoài thành không có phố xá, ít người ở; bờ bể tiêu điều, không phải là nơi người ta ở được". Chỉ riêng đoạn tả này đối chiếu với địa điểm Trà Kiệu cũng đã có nhiều ý kiến khác nhau. L. Aurousseau thì cho là hợp, bởi nó nằm trên bờ sông Thu Bồn, nơi đây cách biển 20km. Nhưng thành Trà Kiệu nằm ở phía nam và nếu quay mặt ra sông là về hướng bắc, đâu phải hướng đông? Khó khăn chính là hiện nay không thể xác định cửa thành ngày xưa quay hướng nào? Đâu là thành ngày xưa? đâu là cửa đúng của nó?

Đoạn tả bờ bể phải hiểu là nó nằm ngay trên bờ bể hay cách 20km? *Lương thư* lại nói cách bể 120 dặm (60km)? Claeys đào khảo cổ thì cố tả cho giống thư tịch cổ, nhưng dấu vết lại không rõ ràng. Như thế, các tài liệu còn nói khác nhau,

sự đoán định còn khác nhau khá xa. Tình hình đó lại có thêm ý kiến của Aurousseau, của H. Parmentier, đã thúc đẩy cuộc khảo sát cổ Trà Kiệu.

2. Di tích Trà Kiệu (tóm tắt báo cáo của J.Y. Claeys)

Từ năm 1927, ông đã tiến hành một cuộc điều tra, thông báo ngắn gọn, giới thiệu cảnh quan Trà Kiệu: là một gò/thềm đất hơi cao, nơi có 5 làng Trà Kiệu, thuộc tổng Mậu Hoà, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam, nổi lên một đồi cao hơn mặt ruộng từ 25m – 30m, phía đông của đồi này, lại có một gò nhỏ hơn, cao khoảng 9m, bao xung quanh là thành luỹ đắp đất xây/kè gạch. Ở bản thông báo này có 2 tấm ảnh: A – chụp tầng nền (soubassement) của một kiến trúc và B – Chùa Trà Kiệu, nơi tập hợp 30 hiện vật kiến trúc không rõ loại hình, chắc là lượm sơ bộ trên mặt. Trong báo cáo khai quật ở rất nhiều chỗ, ông dùng nhiều từ bê – tông, chắc là một loại vôi vữa xây, nhưng cũng gây khó hiểu. Khai quật tiến hành ngay năm sau, 1928. Thực ra đây chỉ là một bài dạng tóm tắt báo cáo khai quật, tóm tắt nhưng cũng dài, 15 trang khổ lớn (578 – 593), (BEFEO XXVIII, 1928). Vì thế, ở đây lại đành phải tóm tắt của tóm tắt. Không có hình vẽ sơ đồ, bản đồ, bình đồ, mặt cắt (ở Paris tôi có gặp con trai của Claeys, đã cao tuổi, được biết còn giữ sổ tay, bản vẽ kí hoạ, nhật kí của nhà khảo cổ, một số người được mượn xem, nhưng chắc vì lí do gì đấy, không thấy công bố cùng với báo cáo). Rất ít ảnh chụp, chỉ có 2 tấm ảnh lớn, chụp nối toàn cảnh; không có ảnh hiện vật, kĩ thuật cách nay 80 năm, xem mờ và nhoè, rất hạn chế. Cuộc khai quật đã tiến hành trong mùa mưa, từ tháng 10/1927 đến tháng 02/1928 thì gián đoạn vì mưa to. Xem ảnh A thấy một thềm cao, có dấu vết xây lát, có lẽ vẫn là tầng nền kiến trúc đã được giới thiệu từ năm trước; phía sau, xa là cây cối vườn tược. Ảnh B có vẻ như tường thành ngày nay nằm giữa cỏ cây?

Khởi đầu là mở hố phía nam, gọi là nhóm A, phát hiện 1 tường gạch ở độ sâu 0,75m – 1m, lấy làm chuẩn mở một số đường hào cắt. Phía tây là nhóm chính, gọi là điểm A, mở một rãnh rộng 1m, chạy từ tây sang đông làm trục chính. Phát hiện một thềm bậc đá, gồm mấy phiến có ngàm mộng, nhưng đã bị lật úp. Dân địa phương nói ở đây có một bia đá, đã bị lôi ra ghè đập, còn dùng để đập lúa, nay cũng đã bị mất. Thấy nền móng kiến trúc trên đường gờ cong có hình một bông sen kép, làm thành phần chân của một con thú, nhưng chỉ thấy còn chân thôi.

Phía nam của trục, cách tầng nền phía đông khoảng 10m, phát lộ những khối tường không đều nhau, chạy từ bắc đến nam, dài 8m, rộng 2m, nằm dưới mặt đất 0,80m. Như thế này, "Không sao đoán được bình đồ kiến trúc". Tiếp đó cũng phát hiện được 1 Namdin quỳ, sứt mẻ ở góc đông – nam của tầng nền.

Sau khi san dỡ mặt đất thì phát lộ tầng nền cùng với các điêu khắc, như vũ nữ, sư tử đang nhe nanh vuốt, voi, nhiều vật với những môtip quen thuộc, lặp đi lặp lại, tựa vào tầng nền ở những độ sâu khác nhau (rất tiếc không có số đếm chính xác hay bản vẽ, ảnh). Có vẻ như có 3 – 4 nhóm phù điêu nằm ngổn ngang thuộc về những kiến trúc đã có mặt trên nền đất từ trước khá lâu, bởi vì những vật này đều thấy ở xung quanh và tựa vào tháp chính. Hơn nữa, tỉ lệ gạch đến $50m^3 – 60m^3$, dẹp, nguyên vẹn để trơn (không có hoa văn) lấy ra khi làm phẳng nền đất thì lớn hơn nhiều mặt tường còn đứng của những phần đã tháo dỡ.

Dường như ở đây đã có một tiến trình theo lịch biểu như sau: 1. Sự phá hại kiến trúc; 2. Sự phá hại phế tích còn lại; 3. Phủ đất lần đầu lên những gạch đá có điêu khắc được dồn vào những hố; 4. Lại phủ toàn bộ bằng đất trồng, cỏ lẫn đồ phế thải, vật liệu dùng lại, gốm ngói và đồng tiền. Cần nói thêm như nguyên nhân của sự xáo trộn khi tác nghiệp nền đất này, có những túi hố chôn lại, những rễ cây lớn, những khối đá lớn cản trở việc canh tác được bốc ra. Thời gian hoàn thành việc phá hại di tích còn kéo dài đến cuộc chinh phục của người Việt, đến khá gần đây, những mô tả xưa nhất mà ta được biết và cả cái việc mà các vật liệu đã được linh mục Bruyere dùng để xây nhà thờ Đoàn Truyền giáo lấy ở bức tường phía tây đã củng cố cho giả thiết này. Bên dưới mấy nấm mồ (ông cho biết ở tầng nền phía đông có mấy ngôi mộ của hoàng gia nhà Mạc?) "một số dấu tích tường gạch hay khối bêtông (có lẽ hợp chất vôi vữa) đã bị nạy bật lên nên tiếc thay, bình đồ kiến trúc không sao đọc được".

Những tảng nhỏ, đầu vũ công có khi lại bị về phần quan trọng nhất đã phát lộ khi làm nền đất phía nam. Sau đó, toàn bộ đất cát chất đống xung quanh thửa đất được san phẳng lấy lại vị trí ban đầu của nó, nên ở phần phía nam, việc dọn quanh đất đã phát lộ những dấu tích đáng buồn của những công trình hạng hai mà mặt tiền của nó luôn luôn quay về hướng tây, còn phô ra dấu vết của đường soi. Không thể lập lại bình đồ, mà chỉ có thể đoán chừng vị trí của chúng.

Tuy nhiên, có thể nói tóm lại là trên khắp bề mặt của thửa đất, từ phía nam đến Tháp A, có nhiều công trình với tầm quan trọng khác nhau mà người ta có thể xét qua tương ứng với Mỹ Sơn và có cùng niên đại (?). Các kiến trúc ở đây, đi theo tháp chính, có 7 kiến trúc, nếu tính cả cái Gopura nhỏ thì là 8 (?) cố tính cả cái Gopura nhỏ cho đủ đền thần tháp quỷ lớn nhỏ 8 miếu). Riêng chi tiết "dùng phân bò trát tường vách màu xanh", gợi hình dung vách đất, thì không thấy nói gì (?).

Nhiều khối điêu khắc đã phát hiện được sau khi dọn quang, mà số quan trọng nhất là: 1 Garuda có cánh, chân trước trong tư thế tấn công, chân trái hơn choãi ra, đặt trên mặt đất, chân phải tì lên cổ 1 con voi, đặt nằm dưới chúa tể loài chim;

con voi quỳ, mặt Garuda lớn bị vỡ, cao 0,98m, rộng ngang 0,70m; phần thân lưu tại Bảo tàng Đà Nẵng; một mảnh khác rất đẹp tìm thấy cùng chỗ từ năm ngoái. Con Makara có sừng còn nguyên vẹn, hai con sư tử đang nhe nanh vuốt đóng khung cho đường soi (trụ tường) còn rất tốt, cao 0,90m, rộng 0,50m, nhìn nghiêng 0,45m; một mặt nhìn nghiêng của Makara, hai tay nắm bắt nhau ở trên đầu, cao 0,67m (hình XXI A?). Một Laksmi tượng tròn, nhìn chính diện, ngồi kiểu Ấn Độ. Tay trái tượng cầm bông sen, cuống dài kiểu cách, đầu gối, bàn tay và cánh tay phải bị vỡ. Cổ đeo nhiều vòng, tay cao, mặt cong gấp, một vòng cổ có u mấu ở giữa, tóc tết mukuta cao và đôi hoa tai nặng, sau đầu có dạng như hình hào quang; nhìn chung, dáng vẻ khá hô kệch tuy phỏng theo một môtíp cổ, cao 0,77m, rộng vai 0,33m, dưới chân 0,30m, nay trưng bày trong phòng Chăm, Bảo tàng Khải Định (?).

Khác với mạn nam, mạn bắc có ít hiện vật hơn. Trung tâm của tháp, còn lại hệt như tình trạng năm 1927, năm bắt đầu khai quật (?). Công việc tiến hành, phát lộ một ngôi tháp rất quan trọng bởi nó còn nhô cao hơn mặt đất 1,40m, xây bằng gạch vữa chắc chắn (bêtông) (có lẽ xây kép), chèn đất gạch vụn trên bình đồ vuông, rộng hơn 2m, bao quanh một cái thùng, mỗi cạnh 5,20m, sâu 1,40m. Bốn mặt ngoài có đường gờ nhô ra trung bình 0,60m, rộng 5m, dài 6m, trừ cạnh phía đông[1]. Ở trung tâm tháp, vẫn còn phủ gạch nguyên thuỷ. Chính giữa tháp, một giếng Dm 0,80m chứng tỏ đã bị đào trộm. Những kẻ tìm kiếm liệu có kiếm được gì ở đây? Một mảnh quartz Dm 0,20m vẫn còn lại. Lần này (có ý định tìm hiểu kĩ) nên đã đào sâu 0,80m, rồi sâu 2,30m dưới mặt đất trong lòng tháp, cuối cùng là một lớp cát mịn, chứa 4 lá vàng vuông, cạnh từ 7 – 9mm và 7 mảnh quartz hình nhọn. Những mảnh này đã thu lại bằng rây cát. Ngoài ra, còn 4 hốc ở 4 góc, với mỗi cạnh một hốc, cộng 8 hốc. Các vật này đặt để một cách tự nhiên, không theo một quy thức nào, không giống như quy thức nghi lễ ở Đại Hữu (Lương Ninh, 1996), hoặc như những con cá sấu, linh ba, tràng hạt ở Nha Trang (BE. XXVI). Sự phân bố các mảnh vàng không đều, nhiều hơn ở giữa mặt đông, bắc và tây; các góc có ít, quartz không có trong nhiều hốc. Sự sắp xếp ngay ngắn các viên gạch cho thấy nó được làm sau khi hoàn thành kiến trúc: Người ta chuẩn bị mặt bằng, đào hố sắp xếp cẩn thận theo một nghi lễ rồi phủ kín. Sau Đại Hữu, một lần nữa ta lại thấy các Sima, giới hạn sở hữu của thần thánh trong 1 tháp, không phải 1 mà là 9 Sima.

Tháp B được tiến hành song song cũng phát hiện 1 giếng, nhưng đã bị đào trộm nên không thu được gì. Tuy nhiên ở đây đã thấy bức tường gạch chạy theo hướng bắc – nam, bên dưới là một lớp sỏi cát gia cố làm móng cho một kiến trúc

[1] Tả như thế này, không có gì khó để dịch sát, nhưng vẫn không thể hình dung hình dáng của nó ra sao, nếu không có bản vẽ, cố tưởng tượng mà cũng không rõ.

gạch và vật liệu nhẹ, có vì kèo đỡ mái ngói, loại ngói có vạch, tìm thấy khá nhiều ở địa điểm này. Dường như kiến trúc này bị cháy, đổ sụp về hướng tây mà tháp B đã xây trên vị trí này sau đó. Làm đồng thời với những công trình lớn, một số điểm khác trong thành cũng được tác nghiệp, một số điểm được thăm dò làm mốc trước khi mở đường hào, trong đó có:

– *Điểm R* nằm ở phía nam của mặt nam thửa đất, cách điểm A: 24m, có những bức tường, nền móng làm tầng nền cho những kiến trúc nhẹ đã bị cháy phá huỷ mà dấu tích còn ở độ sâu 0,75m – 1m. Có một kiểu phòng, rộng 8,50m được phát lộ một nửa, một số hố đất có dấu vết đào bới của người dân để lấy gạch, những viên gạch giống nhau, giống các công trình chính, cỡ gạch 0,09m × 0,18m × 0,36m. Giữa mặt tây của phòng này, một bức tường rộng 0,65m, dài 11,60m chạy về phía nam độ 10m nữa. Cuộc khai quật điểm này phát hiện một số mảnh gốm, một mảnh đồng, mấy cái chân bình, bát, mấy đầu ngói ống Trung Quốc thế kỉ VI (theo Osvald Siren, *Ars Asiatica, 7*). Những đầu ngói ống này làm bằng khuôn vì độ cong, hoạ tiết và kĩ thuật giống nhau theo từng serie. Trên lớp gạch còn có lớp cát phù sa, nơi đã từng có lụt lớn từ trước khi người Chăm định cư. Người dân không hề biết có bức tường gạch đá kể lại rằng trên gò đất bên cạnh có kiến trúc mà họ cho rằng đã từng có hoàng cung của vua Chăm ở nơi này, nhưng tiếc thay, chỉ là giả thiết thú vị thôi.

– *Điểm S* bắt nối R, có mấy vỉa gạch, nhiều gạch, gốm, một lớp gạch xếp bằng phẳng; ở đây có nhiều mảnh gốm đen, mỏng, rộng, hoa văn khắc vạch.

– *Điểm T:* nằm ở phía tây của S, hơi lệch bắc, cách S 100m. Nhiều gạch, ngói, gốm.

– *Điểm U:* Nằm ngay phía nam đồi Bửu Châu, cách Nhà Thờ 100m. Vỉa gạch chạy theo hướng đông – tây, ở đây phát hiện một phiến đá, tạc hình khá kì dị – một người quỳ, môi dày, mũi nở, mắt mở to, mình trần, không đeo đồ trang sức nào, trông giống phù điêu Đá Nghi (Quảng Trị), lưu Bảo tàng Đà Nẵng; Parmentier coi là có niên đại thế kỉ IV – V (còn phải xem, đánh giá nghệ thuật và niên đại là điểm yếu của ông Kiến trúc sư này – Lương Ninh).

– *Điểm V:* Phía nam nhóm chính A, cách thửa đất 30m, là một cái miếu thờ thành hoàng làng Trà Kiệu. Đào 2 lát cắt bắc – nam dài 18m, sâu 2m thì phát hiện 2 tường gạch rất quan trọng, ở độ sâu 1,70m, gồm toàn gạch nguyên, dường như chúng được xếp vào đây sau một sự sụp đổ, chứ không thấy một vỉa tường nào. Không có gạch đá có dấu vết điêu khắc, chỉ có vài mảnh gốm ngói.

Đất chặt với những lớp phẳng liên tục, chứng tỏ khá ổn định từ xa xưa. Có thể khoảng đất này nguyên dạng từ trước khi có các nhóm A, B hay ít nhất trước khi người Chăm rời bỏ địa điểm này.

– *Điểm X:* Một đống đất nằm giữa mấy ngôi mộ của người Việt, phía nam quả đồi.

– *Điểm Y:* Cuối cùng, đến lúc xem xét đỉnh đồi Bửu Châu, đào sâu 1 – 1,2m, thì thấy đất lẫn nhiều gạch vụn là do đã có nhiều công trình xây dựng nối tiếp nhau trên điểm này, lâu dần chất đống cao lên. Phần lớn diện tích đồi Bửu Châu đã là nơi xây một nhà nguyện năm 1885, kỉ niệm các tín đồ Cơ Đốc năm đó. Ngoài ra, chắc đã từng là nhà ở của người Chăm, lâu ngày đã không còn nữa.

Tóm lại, qua hai mùa khai quật Trà Kiệu, đã phát hiện đây là *một thành phố lớn của người Chăm*, gồm có:

– Nhóm di tích quan trọng ở phía đông (điểm A), đền thờ Siva, nhiều sư tử, voi, điêu khắc trên áp trụ tường, hay tượng tròn, theo kiểu nguyên mẫu Kailasa Ellora. Nhóm này gồm 8 ngôi đền, ngôi chính là quan trọng nhất về kích thước và chất lượng điêu khắc, có tháp cổng Gopura, bậc thang dẫn vào và nhiều công trình thứ yếu ở xung quanh. Trước thửa đất, quay ra hướng đông, có vẻ là một cảng trên sông Bà Rén hay sông Thu Bồn. Phía nam của đền chính là thành phố làm bằng vật liệu nhẹ, trên nền gạch, liền sát đền chính dành cho vua và tuỳ thuộc, các điểm C, D, E: điểm C là một kalan nhỏ, thờ Quan Âm; các di tích trải ra trên bề mặt gần 6 hecta, ở độ sâu từ 1m – 2,50m. Cuối cùng, đồi sỏi Bửu Châu là giới hạn phía tây của thành phố, nối liền với những thửa đất, vườn ruộng trong tường thành. Bức tường thành cũng có chức năng như để ngăn lũ hằng năm, chắc phía bắc thành phố, chỗ giữa đồi và nền cao của đền đài.

Người ta dễ thấy báo cáo và kết luận của nhà khảo cổ cố gắng chứng minh di tích Trà Kiệu sao cho phù hợp với mô tả Điển Xung theo *Thuỷ Kinh chú* và theo ý kiến L. Aurousseau, cho Trà Kiệu là kinh đô Lâm Ấp, gọi tên là Sinhapura, tuy trong báo cáo ông cho biết di chỉ bị xáo trộn nặng nề, nhiều chỗ không đọc được bình đồ. Trong quá trình khai quật, nhiều hiện vật phát hiện ngẫu nhiên, không chảo tả được vị trí của nó. Có hiện vật quan trọng, rất tiêu biểu cũng thấy ngẫu nhiên, rời rạc. Ví như đài thờ "cảnh đội múa", vuông 4 mặt được phát hiện trước, chuyển bằng xe bò về Đà Nẵng, sau mới gặp Yoni tròn, mang về thấy đặt khớp lên trên, còn Linga đã biến đâu mất, phải làm giả.

Dường như Claeys chỉ biết đào khảo cổ, hoàn cảnh lại không cho phép xác định đúng rõ bình đồ kiến trúc, lại bị gò theo ý của L. Aurousseau; nhiều hiện vật thấy mà không tả đúng hoặc không biết chắc là gì, cho nên, việc khảo sát hiện vật định giá trị, tính chất và niên đại thì phải đợi chuyên gia, 14 năm đến 34 năm sau mới hiểu đúng. Tuy nhiên, hiểu lại không đúng như mong đợi của người đi tìm, như sẽ trình bày tiếp ở phần sau.

(Khảo cổ học, số 6 – 2006)

TRÀ KIỆU – DI TÍCH VÀ VẤN ĐỀ II

1. Di chỉ Trà Kiệu

Qua báo cáo khai quật của J.Y. Claeys, giới thiệu ở phần trước (Lương Ninh, 2006), có thể rút ra mấy nhận xét của chính tác giả:

a. "Về phía nam của trục (chính) và cách khoảng 10m về phía đông của tầng nền, trên mặt đất bằng, có những mảnh tường không đều nhau được phát lộ, chạy theo hướng bắc – nam, dài 8m, rộng 2m, mặt tường nổi trên mặt đất cao không đều nhau, nhưng không quá 0,80m. Hiện trạng thế này *không sao nhận biết được bình đồ kiến trúc* của nó...", "Khối đá tảng ở góc đông – nam của tầng nền thì còn khá rõ dấu vết chỗ khuyết, tảng ở góc đông – bắc còn nguyên vẹn nhưng gạch thì đã biến đâu mất hết" (Clayeys, 1928: 580).

b. Bên dưới mấy ngôi mộ, có dấu tích của mấy bức tường gạch, một vài tảng bằng bêtông đã được phát lộ, nhưng đáng tiếc là *bình đồ* của các *kiến trúc bên trên hoàn toàn không đọc được* (Clayeys, 1928: 581).

c. *Dường như đã diễn ra* một lịch biểu diễn biến như sau: 1. Trước tiên là có sự phá hại các kiến trúc; 2. Tiếp là sự phân huỷ các di tích còn lại; 3. Sự lấp đầy các hốc, khoảng trống của các khối bêtông bằng gạch và đá đã có điêu khắc; 4. Phủ lấp toàn bộ bằng đất trồng rau trộn lẫn các mảnh vật liệu đã được sử dụng lại và mảnh gốm (Clayeys, 1928: 581).

d. Hiện trạng các bức tường đã được bóc gỡ ra cũng *không thể xác định được tính chất của các kiến trúc này* và cả lối mở ra của nó (Clayeys, 1928: 586).

e. Trên một vài thảm cát, thấy một vạt gạch nung non mà dân gian truyền khẩu đó là nơi có các cung điện vua Chăm xưa. Nhưng cũng đáng tiếc là không có gì chứng thực cho giả thiết lí thú này" (Clayeys, 1928: 586).

Về phía người đọc báo cáo, có thể thấy: 1. Di chỉ bị xáo trộn nặng nề, ba, bốn lần xáo trộn; 2. Nói chung và từng địa điểm, không thấy và không thể đọc được bình đồ; 3. Cũng không vẽ được mặt cắt, khả dĩ cho thấy các tầng văn hoá khảo cổ; 4. Do đó, các hiện vật cũng không được đặt trong vị trí của nó mà thu lượm

trong những thời gian khác nhau, theo kiểu nhặt lấy của, nên trình bày cả mớ, lộn xộn. Ở đây, hiện vật, nhất là các yếu tố kiến trúc, có ý nghĩa rất quan trọng, nhưng hầu như tác giả không hiểu mấy về những hiện vật đó. Một trong những hiện vật đặc biệt quan trọng lại tìm thấy ngẫu nhiên, bên ngoài, nên không hoàn chỉnh và không được hiểu biết kịp thời là tấm văn khắc và những phù điêu liên quan đến việc *lập đền thờ Valmiki – tác giả Ramayana của vua Prakasadharma.*

2. Văn khắc Prakasadharma

Khi khảo sát Trà Kiệu, Claeys phát hiện được một phiến đá đem dùng làm bậc cửa của một nhà dân. Không ngờ đây lại là văn khắc của ông vua nói trên, vua thứ 9 của vương triều thứ nhất (650 – 687). Bản dập của Claeys, phiên âm và dịch của Paul Mus, ghi lại như sau:

"Yasya cokat samutpannam clokam Brahmabhipujati
Visnoh pumsah puranasya manusasyatmarupinah
Xxxx ritam krtyam krtam yenabhisecanam
Kaver adyasya maharsser v – Valmikeccru – riha
ujasthanam punas tasya krta xxy
Prakasadharmmanrpatis sarvariganasudanah
Vidyacaktiksamalaksmikirttidhai
xx ty esa jagatkantac carade'ntarite (r) ipau"

("Mùa thu, quân thù bị đánh tan; Đức vua Prakasadharma, người đánh đuổi mọi toán quân thù, người thông tuệ, mạnh mẽ, kiên nhẫn, may mắn, và kiên định, được mọi người kính yêu, làm công đức... cúng dâng nơi này, hình tượng của thi hào đầu tiên, của đại ẩn sĩ Valmiki... mà nỗi phiền muộn gợi lại điều được Brahma tôn vinh là hình dạng Người cổ xưa... là Visnu... đền thờ Ngài được xây dựng lại" (dịch theo P. Mus).

3. Vấn đề

a. Tác giả, *Prakasadharma* – vua thứ 9 của vương triều thứ nhất, con trai Prabhasadharma, cháu ngoại vua Isanavarman (vua đầu tiên thực ở ngôi của vương triều đầu tiên của Bhavapura/Chân Lạp), là một hiện tượng rất lạ, rất hiếm: Tác giả của cả 7 văn khắc: Trà Kiệu (C.137), Mỹ Sơn 3 (C.80), Mỹ Sơn 4 (C.97), Thạch Bích (C.135), Dương Mông (ở Quảng Nam) (C.136), Lệ Cam (Khánh Hoà) (C.126) và một mảnh văn khắc kể việc lập đền thờ thần bảo vệ Kuvera ở Mỹ Sơn (C.98), tìm thấy ở từ Mỹ Sơn (3) Quảng Nam (3) đến Khánh Hoà (1). Các bia thời này cho biết đây là thời tôn thờ Siva, nhưng bia Trà Kiệu lại cho thấy với việc lập

đền thờ *nhà thơ Valmiki, tác giả Ramayana*, hình tượng một nhà văn hoá cũng là biểu trưng cho Visnu, thì Visnu cũng được tôn kính một cách đặc sắc. Ở Trà Kiệu, một địa điểm nào đó, hình như có ngôi đền thờ này, tuy Claeys không nói đến, không biết (?) nhưng người ta đã phát hiện một bộ phù điêu chân đài thờ, gồm 4 – 5 phiến, kể sự tích Ramayana (ảnh). Đáng tiếc không được biết vị trí ngôi đền này. Ông cũng có thể là người cho khởi công xây dựng đền Mỹ Sơn E1, đẹp nhất cổ nhất và rực rỡ nhất. *Văn khắc Mỹ Sơn 3* (C.79) của ông, chắc chắn đây mới là *văn khắc chủ yếu*, cho biết *nhiều chi tiết quan trọng:*

– Tên vua đầu tiên – *Gangaraja* cũng là tên vương triều mà nhiều người, trong đó có cả tôi trước đây, *gọi nhầm* là vương triều Sinhapura.

– Gia thế vẻ vang của ông, đến ông là cuối, gồm có 9 vua.

– Vương triều, theo truyền thống, tôn thờ thần *Siva*, được đồng nhất với vua tiền bối, vua thứ 8, cũng là anh trai của mẹ ông, gọi tên là Prabhasesvara, nhưng cũng tôn kính cả *Brahma, Visnu* và *Indra*... (câu 28 – C.79).

– Ông tự xưng là Đại vương của Champa: *Sri Campapuraparamesvara Maharaja Sri Prakasadharma* (câu 21), có ghi niên điểm 579 saka, tức 657 CN, còn nhắc lại, vua tiền bối đã đem lại hạnh phúc cho *xứ sở Champa (nagara Champa)* (câu 30). Đây là lần đầu tiên (657 CN), người ta biết tên gọi chính thức – *Champapura, Champa nagara* theo văn bia.

– Tên nước đã gọi, nhưng không thấy tên kinh đô, thường gắn với tên vua, thời của ông cũng như tất cả các vua của vương triều này. Cơ sở thờ cúng chính, từ đời vua Bhadravarman, thế kỉ IV, vẫn tiếp tục đặt ở Mỹ Sơn.

– Lâm Ấp dù có muốn coi là khác biệt, cũng không thể kéo dài quá Bhadravarnam, thế kỉ IV, có văn khắc ở cả Chợ Dinh (Phú Yên), càng không thể kéo dài đến niên điểm 657.

– Với *Prakasadharma*, tác giả của 7 văn khắc mà nếu bia tôn thờ Valmiki ở Trà Kiệu là *in situ* thì vẫn chỉ là điểm phụ, mang ý nghĩa mở rộng văn hoá hơn là ý nghĩa chính thức, có tầm quan trọng chính trị. Mỹ Sơn vẫn là chính, nơi có 2 văn khắc chính, C.80 và C.97, ở nơi đã có C.78, thế kỉ IV, có nói tới *bhandana* mà G. Maspero coi là *lãnh địa hoàng gia*, nơi ngay từ đầu thờ thần chủ Siva – Srisana Bhadresvara. Hơn nữa, chính Sinhapura cũng là nơi thờ Siva – Sinhesvara – Sinha – Isvara.

Thế kỉ VII hình như là một bước ngoặt: Prakasadharma là vua cuối của vương triều thứ nhất, kết thúc dòng vua và văn khắc miền Bắc, để bắt đầu dòng vua và văn khắc miền Nam Virapura, từ năm 750. Tuy nhiên, 30 năm cuối là 30 năm thăng hoa rực rỡ, dựng lập 2 bia Mỹ Sơn cùng với 5 bia khắc, xây đền thờ Valmiki, cũng là một cách tôn vinh Visnu cùng với các vị thần Siva, Brahma,

Indra. Ông cũng có thể là người xúc tiến chuẩn bị xây đền Mỹ Sơn E1, ngôi đền xuất sắc nhất. Cho nên, đây không phải là một thời điểm kết thúc mà có thể là mở đầu sự phát triển văn hoá rực rỡ nhất của Champa.

b. *Sinhapura là gì?* Không có chỗ nào nói Sinhapura là kinh đô, cũng không có tên một ông vua nào ở thời gian này tương ứng với địa danh này cả. Chỉ có một (1) chỗ, mãi đến năm 1080, lần đầu tiên thấy nói đến tên, là bia Mỹ Sơn XII, C.90, viết "lệnh cho *dân Sinhapura* làm đền thờ, dựng lại nơi cúng lễ, tu bổ đường sá, cùng với 2 chỗ khác, thì nói rõ đó là đền "cúng của cải và trồng cây cho đến *Sinhapura*" (Mỹ Sơn XIV, B) và "đền của Sri Vijaya Sinhesvara" (Mỹ Sơn XV, B). Bia Mỹ Sơn XX, niên điểm 1079 mặt C, cho biết thêm *sông* Sinhapura (ruộng Salamvan mà vua Harivarman cúng thần giới hạn từ *sông Sinhapura* đến rừng Lak. Đền gọi tên như thế vẫn là thờ Siva, theo phong tục và theo tên gọi – *Sinhesvara* (Sinha – Isvara). Đây hẳn là lí do khiến G. Maspero phải sáng tác ra hai (2) kinh đô pura không có thực. Cũng còn do ông biết *pura* có nghĩa là *đô thị của vua*, nhưng lại không biết nó còn có nghĩa là *đô thị của thần thánh*/đền miếu thờ, như *Ratnapura* (chùa thờ Phật) (văn khắc Đại Hữu, Quảng Bình), *Trivikramapura* (đền thờ Visnu) (văn khắc Nhan Biểu, Quảng Bình), *Visnupura* (đền Visnu), *Rudrapura* và *Bhadrapura* (đền thờ Siva) (văn khắc Hoá Quê – Quảng Nam (C.142) và ở đây, *Sinhapura* hay nhấn mạnh hơn, *Sinhesvara*. Thật rất khó mà cho Trà Kiệu là địa điểm kinh đô và cũng rất khó mà cho Sinhapura là tên của kinh đô.

c. Trà Kiệu – di tích

J.Y. Claeys đào khảo cổ Trà Kiệu, nổi tiếng vì việc này, tuy ông có không nhiều công trình. Báo cáo khai quật của ông, mọi người đã biết. Đáng chú ý là mấy điểm a, b, c, d, e khai quật nói trên; nhất là điểm c về 4 giai đoạn bị phá hại, biến động, xáo trộn. Thực tế không thể kết luận được gì về hình dáng, diện mạo của cả địa điểm có thể coi được là kinh đô hay không? *không có một dấu tích nào khả dĩ có niên đại tương thích với địa vị kinh đô của nó* (thế kỉ II – IV). Nhưng ông lại lượm được vào những thời gian khác nhau, dù chưa hiểu được mối liên hệ đồng bộ nào, có hay không của mấy chục hiện vật, yếu tố kiến trúc. Các chuyên gia sau đó, sau khi làm sạch, thấy cái nào đẹp thì đưa về trưng bày ở Bảo tàng Đà Nẵng rồi mới nghiên cứu. Có những tác phẩm điêu khắc đẹp tuyệt vời: đài thờ "*hoạt cảnh*" (*scene*) chân bệ vuông có cảnh kể theo Bhagavatapurana đỡ yoni tròn ở trên, áp trụ tường có bộ đôi vũ nữ *apsara* cùng với nhạc công, *với một cụm 5 tác phẩm khác* là con voi bị về gãy chân, con sư tử nhe nanh, một tín nữ cầu nguyện, 2 mi cửa tạc hình Makara và Kinnari, đã được chở sang trưng bày sớm ở Bảo tàng Guimet. Lấy bi kí thờ Valmiki làm chuẩn niên đại, năm 657, những người Pháp

phụ trách Bảo tàng thời ấy đều cho tất cả vào một thời, thế kỉ VII, kể cả pho tượng Devi Hương Quế, tuy tìm được ở nơi khác. Claeys chưa hiểu lắm, gọi chung là nó giống nghệ thuật Ellora Ấn Độ. Như vậy là đã vượt ra khỏi khung thời gian Lâm Ấp rồi, nhưng vẫn cứ coi như thế, để có thể, theo như L. Aurousseau, đồng thời Trà Kiệu với Điển Xung, Lâm Ấp và Sinhapura. Đến 1942, 14 năm sau, Ph. Stem mới hoàn thành công trình nghiên cứu của mình, chứng minh và xác lập phong cách nghệ thuật Trà Kiệu, dựa trên những tác phẩm điêu khắc tiêu biểu tìm thấy ở Trà Kiệu và nghệ thuật kiến trúc đền Mỹ Sơn A1 và định niên đại cho nó là thế kỉ X, Bảo tàng Guimet còn ghi rõ "*Phòng Trà Kiệu thế kỉ X*". 21 năm sau nữa, J. Boisselier (1963), khẳng định và phát triển quan điểm này của Stem. Như thế, *có một Trà Kiệu thực, một văn hoá, một phong cách Trà Kiệu, nhưng là ở thế kỉ X, khi kinh đô đã rời xa*, chuyển vào Đồng Dương qua gần 3 thế kỉ. Thế kỉ X, tuy nó không còn là kinh đô, không bao giờ là kinh đô, nhưng *Phong cách Trà Kiệu*, đẹp rực rỡ hơn bất cứ nơi đâu, bất cứ nơi nào, hình như vẫn *giữ được cái nền* của nó, từ thời Prakasadharma (thế kỉ VII) đến thế kỉ X, tiếp đến thế kỉ XI, thời của *Harivarman*, xuất thân tộc Dừa, lại sinh ra trong tộc Cau (C.90, A, B), làm vua, đóng đô ở Vijaya, đã lệnh cho dân *Sinhapura* xây dựng lại đền *Sinhapura*, cúng cho đền ruộng vườn từ sông *Sinhapura* đến rừng Lak.

Vùng hạ lưu sông Thu Bồn có thể chưa từng là kinh đô, nơi từng bị cướp phá trong các cuộc tấn công của Đỗ Tuệ Độ, Đàn Hoà Chi, Lưu Phương, nhưng rất có thể là một vùng dân cư, vùng văn hoá, vùng kinh tế phát triển nhất trong suốt lịch sử Champa.

Thành Trà Kiệu hiện nay là gì, có ý nghĩa gì? Nhiều người cứ đinh ninh nó là thành luỹ – kinh đô, nên đi tìm dấu tích kinh đô. Claeys là một nhưng rõ ràng là ông đã không đạt mong muốn, mà lại là cái gì khác, ngoài mong muốn. Nhiều người nghĩ nó có sớm, "nơi sớm nhất", nên đi tìm dấu vết của sự tiếp nối có hay không từ Sa Huỳnh đến Champa; phải chăng nhiều người không chú ý tài liệu lịch sử, kể cả văn bia, không chú ý đến việc làm và báo cáo của Claeys để vẫn đào, xới cả chục lần bên trong và xung quanh Trà Kiệu để đi đến kết quả là vô tình thừa nhận phát biểu của Claeys từ 70 năm trước. Trước đây, Nguyễn Chiểu đã "cắt thành Trà Kiệu", cũng như đã cùng tôi "cắt thành và đào trong lòng thành Châu Sa" (Quảng Ngãi), nhưng cũng không có lời giải rõ ràng. Cả hai lần đều không có lời giải chắc chắn: ai chủ trương đắp? phòng chống ai? Thời nào? (Claeys đã thêm cho Trà Kiệu: chiến sự, thuyền mảnh có thể vào cả trong thành? Và còn để phòng lũ, từ mạn Bắc?). Đất đắp thành thường là đất mượn, bên trên, rất xáo trộn, nên xem xét dưới chân thành, may ra tìm được niên đại, nhưng cũng không dễ. Có thể nói rằng tất cả các thành đắp đất đều rất khó hoặc không thể trả lời được điều đó.

Quan tâm nhiều đến thành Champa trước hết còn có quan quân Trung Quốc từ thời xưa:

Tấn thư chép: "ngoài Lâm Ấp... liên kết bè đảng, cậy ở nơi hiểm trở, không chịu thần phục... đi đánh dẹp được bọn cầm đầu, nhưng ở nơi núi sâu, hang vắng, vẫn còn bọn trốn tránh".

Lương thư viết: "từ thành (huyện) đến biển xa 120 dặm (60km); (*Thuỷ Kinh chú* nói 40 dặm bằng 20km).

Nam sử viết: "tục nước đó chỗ ở làm thành *gác*, gọi là *can lan*".

Cựu Đường thư (ghi năm 618 – 712) viết "thành vua nước đó dựng gỗ làm rào. Những ghi chép để tham khảo và suy ngẫm.

Cho nên, hơn tất cả và điều chủ yếu là hạ lưu sông Thu Bồn, cả vùng rộng là một vùng quần cư, văn hoá để nghiên cứu. Cũng như hạ lưu sông Trà, sông Côn, sông Ba... còn chưa được nghiên cứu tương xứng.

(Khảo cổ học, số 7 – 2006)

LẠI BÀN VỀ NƯỚC LÂM ẤP – CHAMPA

1. Tổng quát

Dân huyện Tượng Lâm khởi nghĩa chống chế độ đô hộ của Trung Quốc thời nhà Hán, giành quyền tự chủ, lập nên nước *Lâm Ấp* vào thế kỉ II CN, nhưng vấn đề đặt ra là: huyện Tượng Lâm ở đâu? Dân Lâm Ấp là tộc người nào? Có phải là Chăm không? Lâm Ấp và kinh đô Lâm Ấp ở đâu? Có hay không? Lâm Ấp là giai đoạn đầu của Champa hay là một nước riêng biệt với Champa? Từ đó, có hai ý kiến khác nhau:

– Tượng Lâm ở bắc Hải Vân, từ sông Gianh đến sông Bồ, từ Quảng Bình đến Huế ngày nay. Tên gọi tộc người *Kơ Tu* là Khù/*Khùa* theo âm Quảng Bình – *nên có tên gọi Khu* Liên, *Khu* Quỳ, *Khu* Đạt, *Khu* Vương, *Khu* Túc..., vậy là người *Kơ Tu (Katuic* – Nam Á) và là nước riêng, ít nhất trong cả thời Lâm Ấp, từ đầu đến thế kỉ VIII (R. Stein và một số nhà nghiên cứu cùng quan điểm).

– Các học giả Viện Viễn Đông thuộc Pháp (L. Aurousseau, L. Finot, J.Y. Claeys... lại cho rằng dân cư chủ yếu là người Chăm (*Malayo Chamic*, như còn thấy trong ngôn ngữ Chăm và đến ngày nay. Dường như họ không phải băn khoăn gì, khi thấy "*Văn hoá biển Sa Huỳnh*" với chủ thể người Chăm trong vương quốc Champa cho đến nay. Do đó cũng coi bắc Hải Vân là một phần, một giai đoạn của Champa và không bao giờ đứng riêng biệt với Champa.

Nay dựa vào tài liệu mới, có quan niệm mới về dân cư, về giao thoa văn hoá tộc người; những vấn đề thảo luận và kết luận.

2. Sự thành lập nước Lâm Ấp

Vào những năm đầu Công nguyên, cư dân sống trên đất từ Hoành Sơn đến đèo Cù Mông (miền Trung Việt Nam) là sống trên đất quận Cửu Chân, Nhật Nam, còn phải chịu sự đô hộ của chính quyền Hán (Trung Quốc). Nhân dân đã cùng nhau và cùng hưởng ứng dân các quận Giao Chỉ, Cửu Chân đứng lên chống chính quyền cai trị của nhà Hán, giành quyền tự chủ.

Năm 111 TCN, nhà Hán xâm lược nước Âu Lạc và đánh chiếm xa hơn vào phương Nam, rồi đặt ách đô hộ; đã lập quận Giao Chỉ, Cửu Chân, lại lập thêm quận Nhật Nam. Quận Nhật Nam là miền đất ngày nay từ Hoành Sơn trở vào, có lẽ đến đèo Cù Mông (Bình Định) (?), chia làm năm huyện (Tây Quyển, Chu Ngô, Tỉ Cảnh (hay Tỉ Ảnh), Lô Dung và Tượng Lâm (*Tiền Hán thư.* q.28, tờ 10 b).

Tượng Lâm là huyện xa nhất về phương Nam trong các đất chiếm đóng của nhà Hán, có lẽ là đất từ Quảng Bình trở vào đến Quảng Nam; có thể kéo dài đến Quảng Ngãi, Bình Định ngày nay (?).

Không cam chịu sự bóc lột tàn bạo, sự thống trị hà khắc, dân Nhật Nam đã hưởng ứng cùng dân Giao Chỉ, Cửu Chân nổi lên chống lại chính quyền đô hộ. Năm 40 đầu CN, dân Nhật Nam đã từng hưởng ứng cuộc khởi nghĩa Hai Bà Trưng, cũng đã bị Mã Viện đàn áp đẫm máu, nhưng vẫn không chịu khuất phục, nằm im.

Năm 100 CN, dân Nhật Nam một lần nữa khởi nghĩa chống chính quyền cai trị của nhà Hán, đến năm 136, 137 liền hai năm khởi nghĩa, đốt phá thành quách, nhà cửa, giết quan lại cai trị. Thứ sử Giao Chỉ là *Phàn Diễn* điều hơn một vạn quân của hai quận Giao Chỉ, Cửu Chân vào đàn áp, nhưng binh lính hai quận này không chịu đi, chống lại cuộc hành quân, còn quay sang đánh phá quận trị. Nhà Hán phải vất vả thay tướng, thay quan, vừa đàn áp, vừa dụ dỗ, mà xem ra vẫn không thể yên.

Năm 157 – 160, dân Nhật Nam lại khởi nghĩa, lôi kéo hàng vạn người tham gia, đến năm 178 – 181, liền 3 năm tiếp, dân Nhật Nam hoà cùng phong trào của dân Giao Chỉ và Cửu Chân lại nổi dậy, đánh đuổi quan lại, chức dịch cai trị, chiếm cả quận trị, huyện lị. Chính quyền hầu như tan rã. Nên đến đời *Sơ Bình nhà Hán* (190 – 193), dân Tượng Lâm – huyện xa của quận Nhật Nam nổi lên giành quyền, giết huyện lệnh, đánh phá châu thành, giết cả thứ sử *Chu Phù* (năm 190), tự cai quản; chính quyền nhà Hán đành chịu bó tay, không tái lập nổi quận trị.

Người đứng đầu dân khởi nghĩa Nhật Nam theo cổ sử Trung Quốc ghi lại, có tên là *Khu Liên*, lại có sách ghi là *Khu Quỳ, Khu Đạt, Khu Vương*... trở thành *Vua* của *Tượng Lâm Ấp*. *Thuỷ Kinh Chú* giải thích *Tượng Lâm* (tên huyện) gọi tắt là ***Lâm Ấp***. Thời bấy giờ sách cổ quen gọi **ấp** là một vùng dân cư, một *Miền thủ lĩnh* (*Chiefdom/Polity*), một tiểu quốc mới ra đời. Cách gọi vua như thế có thể hiểu đó không phải là tên một người, tên vua, mà có thể là chức tước. *Khu Liên* có thể là sự chuyển âm cổ của *Kurung*, nghĩa là *tộc trưởng, thủ lĩnh, vua*, cũng giống như một số tộc Nam Á khác gọi "vua" của mình là *Khun, Hung*. Đây cũng là một lí do để nhiều nhà nghiên cứu coi người Lâm Ấp chỉ có thể là *người nói ngôn ngữ Nam Á bản địa*, cũng như những vùng khác trong suốt chiều dài lịch sử.

Tuy nhiên, bấy giờ, học nhau và ảnh hưởng nhau cách gọi giữa các tộc sống cạnh nhau là điều phổ biến. Dù còn mờ nhạt, nhưng chúng ta thấy rõ một quốc gia mới đã ra đời – **nước Lâm Ấp**, trải qua quá trình cộng cư dân cư tộc người, phát triển kinh tế – xã hội lâu dài cả nửa sau thiên kỉ I TCN và quá trình đấu tranh xã hội – chính trị quyết liệt đến hi sinh, đổ máu để giành độc lập tự do, cũng bền bỉ trải qua suốt hai thế kỉ đầu Công nguyên.

Một số tác giả như R. Stein được kể dưới đây và những người cùng quan điểm, cho rằng Lâm Ấp hình thành trên nền cư dân Nam Á, nên coi cư dân căn bản là người *nói ngôn ngữ Nam Á* (*Austro – Asiatic*). Một số người khác lại thấy từ khi phát hiện văn hoá Sa Huỳnh – "*văn hoá Biển*" gắn với "dân biển", nói ngôn ngữ *Malayo – Polynesia*, của người Chăm – Champa, nhóm cụ thể là *Malayo – Chamic*, nên coi họ là cư dân căn bản của Champa, cũng được hiểu là cư dân chủ yếu trên đất từ Lâm Ấp đến Champa ở miền Trung Việt Nam hiện nay. Từ khi phổ biến "Văn hoá Sa Huỳnh" (1935), trong nếp nghĩ của một số nhà nghiên cứu, nói tới Champa là nghĩ tới sự phổ biến của Văn hoá biển, của người *Malayo Chamic*.

Nghĩ như thế hẳn là khá cực đoan, khi coi cư dân chủ yếu là *Nam Á* hoặc chỉ là *Nam Đảo*, mà không thấy nét đặc sắc, độc đáo của sự tiếp xúc cư dân đầu tiên ở đây là *sự giao thoa – dung hợp văn hoá trong phát triển của cả hai nhóm Nam Á và Nam Đảo*, độc đáo không thấy đâu có, như trên thực tế các địa điểm khảo cổ học, từ *Làng Vạc* (Nghệ An), qua *Cồn Ràng* (Thừa Thiên – Huế), *Xóm ốc – Cù lao Ré*, *Gò Quê* (Quảng Ngãi), *Lung Leng* (Kontum), *Hoà Diêm* (Khánh Hoà), *Cần Giờ* (TP. Hồ Chí Minh). Điều này sẽ chi phối, tác động suốt thời gian dài của lịch sử, mà cho đến nay, chưa được nghiên cứu, chưa được hiểu thấu. Đây chính là *điểm mới*: Những địa danh – di chỉ khảo cổ học như *Làng Vạc, Cồn Ràng, Xóm ốc – Cù lao Ré, Gò Quê, Lung Leng, Hoà Diêm, Cần Giờ*... nổi bật lên suốt một dải ven biển miền Trung Việt Nam, như dấu mốc của *sự giao thoa – dung hợp văn hoá Nam Á – Nam Đảo trong phát triển*, tạo nên Văn hoá *Malayo Chamic* không đâu có và chưa được hiểu thấu cho đến nay.

3. Nguồn sách cổ trung Quốc *đáng tin đến mức nào*?

Một số học giả nước ngoài coi những ghi chép của cổ sử Trung Hoa rất không đáng tin; họ hoài nghi việc sử dụng và phê phán gay gắt, tuy rằng đôi khi chính họ cũng trích dẫn ở đây, đoạn trên đã sử dụng nhiều ghi chép của thư tịch cổ, và cả dưới đây nữa, nhưng vì sao mà bài xích những ghi chép của người đương thời chứng kiến? nhất là các cuộc khởi nghĩa, "giết trưởng lại"? những cuộc hành quân bình định "có báo cáo hành trình, kết quả, cùng chiến lợi phẩm" mà khi về phải nộp kho? Phải chăng vẫn cần thiết sử dụng nguồn tài liệu đương thời, hiếm có này, song cũng cần phân tích kĩ, xem chỗ nào đáng tin, chỗ nào đáng nghi.

Về *nước Lâm Ấp*, tên nước được sách Trung Hoa gọi đến thế kỉ VIII và đôi khi đến cả thế kỉ X, còn nhiều điều chưa rõ ràng: Lâm Ấp ở đâu?, nhất là kinh đô của nước Lâm Ấp ở đâu và như thế nào? Từ quyển sách "mở đầu "*Vương quốc Champa*"

(Le Royaume de Champa) đã xuất hiện rải đều kì trên "Thông Báo" từ 1914 đến 1928 thì ra sách[1], vấn đề này đã gây nên sự bức xúc.

R. Stein, người Pháp gốc Đức, một nhà Hán học uyên thâm, làm việc ở Trung tâm Hán học của Pháp đặt ở Bắc Kinh đã viết sách về Lâm Ấp[2], là người đầu tiên có ý kiến cho rằng Lâm Ấp là đất bắc Hải Vân (Quảng Bình, Quảng Trị, Thừa Thiên – Huế ngày nay). *Stein* cũng không đưa ra cứ liệu nào chắc chắn, rõ ràng, nhưng là nhà ngôn ngữ học, ông dẫn giải rất nhiều từ ngữ so sánh, cổ kim, cho rằng một số tên gọi như *Khu Liên, Khu Quỳ, Khu Đạt, Khu Vương*, cả thành trì *Khu Túc* đều gắn với tên tộc, người *Cơ tu (Katuic)* mà âm địa phương Quảng Bình là *Khù* hay *Khùa*. *Khu Liên* có thể là thủ lĩnh người *Khùa*. Tuy nhiên cũng có thể như trên đã nói, là cách gọi người đứng đầu của nhiều tộc người Nam Á, là *Khun, Kurung, Hung...*, cũng không chỉ có người *Cơ tu ở Quảng Bình – Quảng Nam*, săn bắn giỏi, mà còn có người *Kor* vốn thạo nghề trồng trầu, *người Kayon* (*Kagiong*) ham đào, đãi vàng, cả người Hơ Re ở Quảng Ngãi... Ông cũng đối chiếu với mô tả và lời kể trong thư tịch cổ về các cuộc hành quân xâm chiếm của quân Hán, đến cả Tuỳ, Đường, để đoán định thành *Khu Túc* là tiền đồn, có thể đặt ở Quảng Bình, thượng nguồn sông Gianh, còn kinh đô thì ở vào phía nam Huế, gần sông Ô Lâu (phiên âm Pháp là *Long*). Về sau, tất cả các nhà nghiên cứu Âu – Mĩ đều theo ý kiến này *của Stein*, tại sao? Có lẽ họ không muốn theo những ý kiến dựa vào cổ sử Trung Hoa và nhất là muốn coi Lâm Ấp ở bắc Hải Vân là một nước riêng biệt, *một mandala* với Champa? Nhưng trước đây gần một thế kỉ, khi G. Maspero viết "*Vương quốc Champa*" thì tất cả các học giả Pháp, Việt, đều không tán thành Stein, mà ngả theo cách nghĩ của các học giả Pháp, cũng gồm đủ các nhà Hán học như *L. Aurousseau*[3], văn khắc Sanskrit như L. Finot[4] và nhà khảo cổ học J.Y. Claeys[5].

Các học giả Pháp, Việt từ thế kỉ trước đều coi Lâm Ấp bao gồm cả bắc Hải Vân, nhưng trọng tâm là nam Hải Vân. Không nói ít lẻ nhiều, cứ coi như là mặc nhiên, nặng về đoán định, có lẽ dựa theo tâm lí, coi nó phải ở xa, nam Hải Vân, mới có thể phòng tránh được quân Trung Hoa và hơn nữa, dấu tích văn hoá Chăm ở nam Hải Vân, gồm cả Trà Kiệu, Mỹ Sơn, thấy rõ hơn, được hiểu biết hệ thống hơn, khi mà bắc Hải Vân không có kiến trúc, phù điêu nào có vị trí, danh tính trong hệ thống nghệ thuật Champa.

---

[1] G.Maspero. *Le Royaume de Champa*, Paris, EFEO, 1928 – 1988.
[2] R.A.Stein. Le *Lin Yi* –, *Universite* de Paris CES, Vol II, Pekin, 1947.
[3] L.Aurousseau. *G.Maspero: Le Royaume de Champa*, BEFEO, 1914.
[4] L, Finot, G.Maspero. *Le Royaume de Champa*, EFEO, 1928.
[5] J.Y.Claeys – *Fouilles de Tra Kieu* – BEFEO, 1929.

Trước đây tôi cũng tin như thế, bởi thật khó có ý kiến khác *L. Aurousseau, J.Y. Claeys, cả Đào Duy Anh*[1], tuy Đặng Xuân Bảng còn có ý kiến riêng. Mặt khác, Lâm Ấp bị quan quân nhà Hán, nhà Tuỳ đánh phá nhiều lần mà vẫn tồn tại được, còn mở rộng về phía nam, để lại nhiều dấu ấn văn hoá Champa – Ấn Độ ở vùng sông Thu Bồn.

L. Finot – Giám đốc Viện Viễn Đông thuộc Pháp viết nhận xét sách của G. Maspero, sau khi khen ngợi một hồi, đã viết: "Maspero đã tiếp nhận giả thiết *mà tôi* đưa ra về các kinh đô Champa, là *Indrapura* ở Đồng Dương, còn *Sinhapura* ở Trà Kiệu. Nhưng từ khi *L. Aurousseau* chứng minh *rằng Trà Kiệu* mới là địa điểm kinh đô Champa, vậy tức là *Indrapura* ở đó (!) thế còn *Sinhapura* ở đâu thì không thấy nói. Nó cần có một nghiên cứu mới"[2]. Chỗ này, cả hai ông đều nhầm lẫn; tất cả những điều đó đều không đúng thực tế, như sẽ trình bày dưới đây.

Học giả Việt là *Đặng Xuân Bảng* cho rằng "Tượng Lâm tương đương với Quảng Trị và bắc Thừa Thiên ngày nay", tức là căn bản giống Stein, tuy có lẽ ông không sử dụng sách của Stein. Còn Giáo sư Đào Duy Anh thì nói rõ ràng: "Tượng Lâm tương đương với phạm vi nước Lâm Ấp buổi đầu mà chúng tôi đã chứng minh là ở trong vùng từ Hải Vân đến Đại Lãnh" (Đã dẫn, tr.62), tức là từ bắc Đà Nẵng đến nam Phú Yên ngày nay. Đến đây, khi nói tiếp tình hình nước Lâm Ấp thì sẽ thấy rõ dần phạm vi và kinh đô của nước này.

Hãng tạm dẫn theo sách cổ Trung Hoa, cứ coi như năm 192, nước Lâm Ấp lập, *Khu Liên* làm vua. Thư tịch Trung Quốc: *Tống, Tề, Lương, Trần thư*, đến *Tuỳ, Đường thư* nối tiếp nhau ghi chép:

– Khu Liên rồi đến Phạm Hùng (cháu ngoại) lên thay – Phạm Dật (con Hùng) – Phạm Văn (tướng của Dật "tự lập làm vua").

– Thời Văn, Lâm Ấp có vẻ mạnh lên, "làm cung thất, binh xa, khí giới, lại thôn tính các nước nhỏ bên cạnh", và "cất quân đánh Nhật Nam, giết thái thú *Hạ Hầu Lãm* lấy thây tế trời", rồi ở lại 3 năm mới về Lâm Ấp" (*Lương thư*). Sự kiện này chắc có thể có thật, tiếp đó là sự kiện chính quyền Hán lo lắng, muốn ép *Phạm Văn*, nhưng Văn không nhượng bộ, vẫn muốn mở rộng; tuy nhiên, tranh chấp kéo dài rồi phải nhân nhượng nhau, phải lấy Hoành Sơn làm ranh giới. Như thế, vào thế kỉ III, ranh giới Lâm Ấp mở đến Hoành Sơn – sông Gianh, nay là đất Quảng Bình.

Năm 347, Phạm Văn tiến đánh Nhật Nam, "giết Thái thú Hạ Hầu Lãm, lấy thây tế Trời"; cùng năm, mùa thu, Văn lại đánh phá Nhật Nam, giết đốc bộ

[1] Đào Duy Anh. *Đất nước Việt Nam qua các đời*, Nxb Thuận Hoá, 1995.
[2] L. Finot, G.Maspero. *Le Royaume de Champa*, EFEO, 1928, tr.286.

Lưu Hùng, năm sau còn tiếp cướp Cửu Đức, toàn chuyện tày đình cả đấy chứ, rất khó có thể bịa đặt ra.

Nên năm 349, Chinh Tây đại tướng quân *Hoàn Ôn* phải đem quân đánh Văn, nhưng lại *bị Văn đánh bại*.

Không có lí gì để coi sách sử Trung Hoa đã bịa ra các sự kiện "bị thua", nói lên sự hùng mạnh của Lâm Ấp.

– Năm 349, Văn chết, con là Phạm Phật lên thay, vẫn đóng quân ở Nhật Nam (hiểu là ở ngay phía nam sông Gianh), có ý không phục. Thái thú Cửu Chân đem quân đi đánh Phật, Phật đang yếu, xin tuân phục, nhưng chỉ ít năm sau lại ra đánh cướp.

– Năm 399, cháu Phật là Phạm Đạt lên thay, lại ra cướp Nhật Nam. Thư tịch cổ kể nhiều lần quân (Hán) đuổi đến Lâm Ấp, rồi quân Lâm Ấp lúc khác lại ra cướp Nhật Nam. Như thế, hẳn là Lâm Ấp chỉ là một phần Nhật Nam, huyện xa của Nhật Nam, nhưng xa đến đâu, ở đâu? Hơn nữa, cũng không có sự phân biệt về thiên nhiên và dân cư, cả giữa Cửu Chân và Nhật Nam, mà chỉ là sự phân biệt hành chính của chính quyền đô hộ. Thư tịch cổ bắt đầu cung cấp mấy mốc lịch sử:

– Năm 399, Phạm Đạt lại mở đầu *"bắc tiến"* (đánh Nhật Nam và tìm cơ hội đánh Cửu Chân). Suốt thế kỉ IV – V, có hơn **4 lần** Lâm Ấp *"bắc tiến"* (Phạm Hùng, năm 382; Phạm Hồ Đạt, năm 399; Phạm Dương Mại, năm 439), và cũng **hơn 3 lần** bị Trung Quốc tấn công, đàn áp nhưng không sao "bình định" được (Đỗ Tuệ Độ đánh năm 413, Đàn Hoà Chi đánh năm 446), tiếp đó là hoà hoãn, giữ nguyên vị trí (Phạm Thần Thành, năm 472).

– Thế kỉ VI là "tình hình giằng co và yên ổn" – Trung Quốc thời Nam Bắc triều không dễ động binh; Lâm Ấp tiếp tục phát triển dưới thời mấy ông vua mới, gia tăng quan hệ với người và văn hoá Ấn Độ – dưới thời *Bật Xuế Bạt Ma* (có thể là *Sambhuvarman*) (khoảng 527 – 530), *Luật Đà Bạt Ma* (có thể là *Rudravarman*) (khoảng 534 – 580), *Phạm Phạn Chí* (khoảng 580 – 605), chắc hẳn tự coi là đã mạnh, đã củng cố vùng đất bắc, tiến hành xây kinh đô ở bắc Hải Vân, thế kỉ VI.

Nhưng nhà Tuỳ lên ngôi, thống nhất Trung Quốc (589 – 618), đã không chịu ngồi nhìn sự hùng cứ của Lâm Ấp và chấp nhận mối quan hệ của nó với bên ngoài, không phải Trung Quốc. Đại tướng quân *Lưu Phương* được lệnh đem đại binh đi đánh... Cuộc chiến diễn ra kéo dài và rất ác liệt. Quân hai bên đánh đi, đánh lại, Lưu Phương phải dùng mưu kế mới thắng được. Vua Lâm Ấp phải bỏ thành chạy ra biển (605). Nhân đây, xin nhắc một chi tiết, nếu kinh đô ở vùng sông Thu Bồn, mà Lưu Phương đánh đến nơi, thì cuộc tháo chạy ra biển, xa hơn 30km, đường bộ hay đường thuỷ đều rất khó thoát.

4. Nguồn văn bia chữ Phạn: *sự bổ sung đáng tin cậy*

Đến đây, có thể và cần phải trở lại tài liệu văn khắc chữ Phạn, có thể tiếp nối và đáng tin hơn, vì được viết bởi chính người trong cuộc, cho người trong cuộc. Trong những năm sách sử Trung Quốc ghi lại mối quan hệ gay cấn với Lâm Ấp ở bắc Hải Vân (đất Bình Trị Thiên), thì ở nam Hải Vân (vùng sông Thu Bồn), cũng diễn ra những sự kiện rất đáng chú ý: Một số văn khắc chữ Phạn đầu tiên được biết: tấm bia chữ Phạn vào hàng sớm nhất là *Mỹ Sơn 1* (C.78) tìm được ở thung lũng Mỹ Sơn, trên nền cũ tháp A1, chữ *Hòn Cụt* (C.105) ở Quảng Nam. Chữ *Chợ Dinh* (C.41) ở Phú Yên, cả 3 đều nói tôn thờ một ông vua là *Bhadravarman*, đoán niên đại là thế kỉ IV.

Tiếp theo, bia *Mỹ Sơn 3* (C.79), tìm thấy bên cạnh đền E6, là một bia rất đặc biệt, lần đầu tiên cho biết gia hệ của *triều vua đầu tiên* – **Gangaraja** (*Vua Hằng Hà*), gồm có: 1/Gangaraja, 2/Manorathavarman (có lẽ là hai vua huyền thoại hay tôn sùng), 3/Bhadravarman 1 đã nói trên, 4/X – là con?, 5/Y – là cháu? 6/Rudravarman (chắt vua 2 – Manorathavarman). 7/Sambhuvarman (con trai vua 5), 8/*Kandarpadharma* (khoảng 580 – 605), 9/Prabhasadharma (khoảng 650 – 680), con vua 7; nhưng đến ông vua 7 này thì có sự rắc rối: ông có người em gái kết hôn với người Brahman, sinh 3 con trai, nhưng không kế ngôi, còn một người nữa, có thể là con hay cháu, tên là *Jagadharma* "nổi tiếng vì lòng quả cảm", nhưng không hiểu sao mà phải đi sang *Bhavapura* (Chân Lạp); ở đây, kết hôn với công chúa *Sarvani*, con vua *Isanavarman*, vua của Chân Lạp (khoảng 615 – 655), sinh hạ người con trai, gọi tên là **Prakasadharma** (khoảng 640 – 687). Như thế, chàng trai này là cháu nội vua 8 và cháu ngoại vua Chân Lạp, dòng dõi cành vàng lá ngọc, nên đã trở về lên ngôi vua thứ 10 của triều *Gangaraja*. Triều vua đầu tiên này sau gia hệ thứ nhất có 6 đời vua, đến gia hệ thứ hai có 4 đời vua, đều có tên gọi là *dharma (Đạo pháp)*.

Sinh khoảng năm **640**, lên ngôi Champa khoảng 656, để đến năm **657** có bia Mỹ Sơn 1 (C.78), giới thiệu sự mở đầu của triều vua đầu – *Gangaraja*, tự giới thiệu đã được sinh ra trong hoàng gia cao quý, *Bhavapura*, được thừa hưởng nền giáo dục văn hoá *Sanskrit* của cường quốc Phù Nam, từ người mẹ *Sarvani*, con của vua Champa Prabhasadharma, cháu của Kandarpadharma và bia Mỹ Sơn 4 (C.81), kể tiếp chuyện Mỹ Sơn 3, niên đại ghi là **687**. Như thế, ông có tên gọi lúc đầu là *Vikrantavarman*, lên ngôi Champa khoảng 17 tuổi (657), lấy tên hiệu là Prakasadharma "vinh quang, vua của Campa, đã chinh phục thế giới" (câu 6 – 8). 30 năm trị vì (657 – 687), công trạng thật là hiển hách:

Chính ông, tác giả bia Mỹ Sơn 3 nói trên, lập năm **657** để giới thiệu dòng dõi cao quý của mình và của cả vương triều đầu tiên, trị vì đất nước mà lần đầu tiên

được biết tên gọi chính thức là **Campapuraparamesvara** (Champa đô thành – tôn thờ Siva).

Cùng với bia Mỹ Sơn 4 (C.81), lập năm **687,** kể tiếp Mỹ Sơn 3 về dòng dõi và chiến công "chinh phục thế giới, vinh quang thay *Prakasadharma*, vua của Campa".

Không chỉ có bia Mỹ Sơn 3 và 4, mà dưới triều của ông, có tới **7 văn khắc**: 3 văn đặt ở Mỹ Sơn, là Mỹ Sơn 3 (C.79), Mỹ Sơn 4 (C.81) kể trên, mà còn có một tấm văn khắc nói việc lập ngôi miếu thờ thần bảo hộ Kuvera, cùng với 2 văn khắc ở Quảng Nam (Thạch Bích, Dương Mông) và Lệ Cam (Khánh Hoà). Thành tích nổi bật là xây dựng kinh tế, mở rộng buôn bán và phát triển văn hoá cùng với Hindu giáo ở đất bản bộ – sông Thu Bồn, đồng thời mở rộng phạm vi cai quản đến Nha Trang. Đáng chú ý là bia thứ 7 (Trà Kiệu – C.137) tình cờ phát hiện nó nằm, làm bậc cửa nhà dân ở Trà Kiệu. Xem ra mới biết bia nói về việc lập đền thờ *Valmiki*, tác giả *Ramayana*, gắn liền với việc du nhập tôn thờ thêm *Visnu giáo* của vua Prakasadharma.

Vương triều hoành tráng như thế, văn bia đồ sộ như thế, chưa từng có từ xưa đến nay, nhưng không hề nói kinh đô gọi là gì, ở đâu? kể cả tấm bia đặt ở Trà Kiệu, trong khu di tích Trà Kiệu, nói về việc lập một ngôi đền thờ văn hào *Valmiki*.

Bia Mỹ Sơn 3 kể nước: *Campapura*, thường được dịch là *Chiêm thành* hay *Chiêm Bà thành*, nhưng đặt ở Mỹ Sơn. Từ đây, năm **657**, tên nước được gọi *chính thức* theo Phạn ngữ, đến năm 687, nhưng vẫn chưa thấy nói tới kinh đô, thường là phải đứng tên vua.

5. Thảo luận

L. Aurousseau dịch nhiều đoạn thư tịch Hán cổ, mô tả, suy đoán rằng kinh đô Lâm Ấp, gọi là Điển Xung, hẳn là ở vị trí thành Trà Kiệu. Còn Claeys, người đào khảo cổ thành Trà Kiệu thì khẳng định "như đinh đóng cột": "*Simhapura – kinh đô Cham hoành tráng, di chỉ Trà Kiệu, thế kỉ VI – VIII*", (Paris, 1931, Revue des Arts Asiatique).

Nhưng thực tế lại khác. *Indrapura* là tên kinh đô được ghi vào bi kí của triều vua *Jaya Paramesvara*, tôn thờ *Indra* và *Sambhubhadresvara* (tên gọi khác của Siva) và toạ lạc ở Đồng Dương, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam, thì nay không còn phải hồ nghi gì nữa. Kinh đô này, vương triều này của Champa trong thời gian khoảng 850 – 982, giai đoạn muộn hơn, cũng rất đáng tin. Riêng điểm này thì L. Finot đúng. Tuy nhiên, trước nó, không có một kinh đô nào của Lâm Ấp có tên gọi là *Sinhapura*, mà di tích Trà Kiệu cũng không phải là kinh đô của vương triều nào trong thời kì đầu của Lâm Ấp cả.

Tên gọi *Sinhapura* chỉ xuất hiện trong văn bia *Mỹ Sơn XII* (C.90), có niên đạ muộn – 1002 saka: 1080 CE, lại không được dùng để gọi tên kinh đô, mà tron văn cảnh là tên một ngôi đền và một con sông. Từ *pura* còn được dùng để gọi mộ ngôi đền đã được thấy trong trường hợp gọi *Ratnapura* (chùa Tam Bảo) *Trivikramapura* (đền *Visnu*), như trên văn khắc *Đại Hữu* (898), *Rudrapura*, đề thờ Siva... Vì thế, có khi bị nhầm lẫn, đáng tiếc.

Cuộc đào khảo cổ Trà Kiệu phát hiện rất nhiều phù điêu, hiện vật nghệ thuậ đẹp nhất của Champa, nhưng *phong cách Trà Kiệu*, phòng Trà Kiệu ở Bảo tàn Đà Nẵng cũng như Bảo tàng *Guimet* – Paris (Pháp) được định niên đại muộn, th kỉ X, khi kinh đô đã chuyển đến nơi khác rồi. Trên địa điểm khai quật, địa tầng b xáo trộn kinh khủng. Những nền gạch ngói ngổn ngang, cắt, đè lên nhau; ở di tíc Trà Kiệu, mà chính Clayes cũng thấy "*không đọc được mặt bằng kiến trúc*", nê không thể xác định đâu là lâu đài, đâu là dinh thự, nhà thường. Tuy nhiên, trê đống đổ nát này, cũng có thể có một cái gì đó của một thời nào đó, nhưng kinh đ Lâm Ấp thì không thể xác định. Đáng tiếc, Aurousseau đã vội tin, vội đoán th đúng hơn. Nhưng như thế, hoá ra Lâm Ấp không có kinh đô? Trước đây, các nh nghiên cứu Pháp đã hiểu nhầm **ấp** là kinh đô – kinh – *Capital de* Tượng Lâm, thự ra phải hiểu là ***Xứ*** – *Canton*, cũng là *Polity – chính thể sơ khai*.

Lâm Ấp có kinh đô. Gần đây, các nhà nghiên cứu của nhóm A.V. Schweyer đ phát hiện một tấm bia ở gần Huế, trên bờ sông Ô Lâu, là một văn khắc trên đó c nói tới địa danh **Kandarpapura** – kinh thành của vua *Kandarpadharma,* vua th 8 của triều thứ nhất – *Gangaraja* (khoảng năm 580 – 605)[1]. Xem ảnh chụp vă bia, cũng có thể xác nhận đọc được dòng chữ *Kandarpapura* – cách gọi tên kin đô đã trở thành quy tắc. Quanh đây, trong khoảng bán kính 3 – 4km, vùn Phú Diễn, mới phát lộ đền tháp *Vân Trạch Hoà, Mĩ Khánh*, còn một số phế tích trê *gò Lùm Am* còn um tùm, hoang vu, dấu vết thành luỹ đất, vuông cạnh 500 × 500m cao 10 m. Gần đó, ở chùa *Ưu Điểm* còn lưu giữ một mi cửa cao 1,4m, rộng 1,2m là một phiến đá lớn tạc hình *Siva* và *Parvati* ngồi vắt một bên, trên lưng bò Nandin, *Brahma* ngồi trên toà sen và *Laksmi* cưỡi *Hamsa*, mặc kiểu áo dài lạ, tóc búi, tết cao hình trụ, buộc hai dây, đẹp, lạ, chưa từng thấy. Những phù điêu tượn thần này chưa có mái tóc búi tó *"quả cam"* của phù điêu Quảng Trị, cũng chư có mái đầu đánh đai hai tầng kiểu *Kiritas – Mukuta* của Phù điêu Trà Kiệu; né mặt giản dị đến thô phác như "nông dân", đi chân đất, mặc áo choàng. Có thể co phù điêu Ưu Điểm nằm *trong số tác phẩm nghệ thuật đẹp nhất và sớm nhất củ Champa, thế kỉ VI*. Đây là *phát hiện mới*, đủ sức thuyết phục kinh đô Lâm Ấ

[1] A.V.Schweyer et al. *Le Viet Nam ancien – Histoire, Arts, Archeologie*, River Books, 2011.

đặt ở vùng sông Bồ, Thừa Thiên – Huế, được gọi tên là Kandarpapura. Nơi đây đứng ở tháp Mỹ Khánh, nhìn qua cồn cát đã thấy biển xanh, sóng nhấp nhô, "bước một bước thì đến biển".

Tấm bia này có ý nghĩa lớn: nó xác nhận cùng với di tích kiến trúc và điêu khắc, vùng sông Ô Lâu phía nam Huế, có thể là đất kinh đô của Lâm Ấp, vùng bắc Hải Vân, nhưng cũng lại khẳng định vùng này phải gắn liền với nam Hải Vân vùng sông Thu Bồn, cũng như đây chỉ là một đời trong vương triều Gangaraja và khi phát triển thì nó chính thức bỏ qua tên Lâm Ấp do người ngoài gọi, mà *tự gọ chính thức là* **Campapura.**

Địa bàn dân cư quan trọng của huyện Tượng Lâm vẫn là vùng sông Thu Bồn (Quảng Nam), đất rộng, người đông, có thể tựa vào núi rừng hiểm trở Mỹ Sơn, lạ có sông Thu Bồn chảy ra đến biển, thuận tiện liên hệ với khách thương nước ngoài, Ấn Độ và Trung Quốc, làm tiền đề phát triển xứ sở. Di chỉ *Gò Cấm* ở phía nam Trà Kiệu khoảng 3km, có thể là một hình ảnh *Tượng phố*. Nơi đây, trong cuộc đào khảo cổ năm 2003[1] một tầng văn hoá khảo cổ rất phong phú đã được phát lộ: bên trên lớp gốm Sa Huỳnh đặc trưng, là lớp gốm Chăm muộn hơn, đặc biệt, rất nhiều vò hình trứng, xen lẫn gốm bán sứ, gốm in ô vuông văn hoá Hán hoa tai thuỷ tinh, gốm Indo – Roman, đồ đồng, đồ sắt, *phong nê* (miếng cặp chì thời Hán (dùng để gửi hàng),..., có niên đại thế kỉ I – II CN, phản ánh một trình độ phát triển khá, quan hệ giao lưu rộng. Đây cũng là thời gian để người Nam Á bản địa và người Nam Đảo cộng cư chan hoà với nhau, cùng nhau phát triển. Cho nên nếu chỉ sau ít lâu, sau 1 – 2 thế kỉ mà thấy xuất hiện 3 – 4 văn khắc chữ Phạn thì cũng không còn là điều đáng ngạc nhiên.

Thế kỉ III, như đã thấy, Lâm Ấp lấn chiếm, làm chủ cả vùng bắc Hải Vân; thế kỉ IV – V, gia tăng và củng cố quyền cai quản cả vùng của mình, tuy đôi khi vẫn phải chiến đấu giành giật với chính quyền Hán. Thế kỉ VI, nghĩ đã có thể ổn định Lâm Ấp chuyển căn bản lên bắc Hải Vân, định đô ở đâu nguồn sông Bồ, xây dựng kinh thành, đền tháp, gọi tên kinh đô là *Kandarpapura*, theo tên vua (khoảng 580 – 605). Triều đình nhà Tuỳ tức giận, phần vì Lâm ấp tỏ ra tự cường, phần vì "họ lại dám "lờ" mình đi", thân thiết hơn với Ấn Độ, Đại tướng Lưu Phương được lệnh đem quân đi chinh phạt. Cũng không dễ dàng; sau vài lần không thắng Phương phải dùng cả quỷ kế, dốc toàn lực mới được. Vua Phạm Phạn Chí thua phải bỏ chạy ra biển. Trên đường về, Phương bị ốm chết, không hiểu lí do gì Trước khi lui quân, Phương đã phá huỷ thành luỹ, đền miếu, cướp sạch của cải tượng thờ bằng vàng (605).

---

[1] Nguyễn Kim Dung. *Di chỉ Gò Cờm*, Khảo cổ học, số 6 – 2005.

Trở về Champa khoảng năm 657, *Prakasadharma* lên ngôi vua (thứ 10), sau một thời tao loạn, vì ngoại xâm, cả vì nội tình triều chính, ông công bố 7 văn khắc, trong đó, bia Mỹ Sơn 3, cố ý kể rõ gia hệ vương triều đầu tiên – *Gangaraja*, nêu bật tính chất thiêng liêng, cao quý của dòng họ và đồng thời cũng cố ý nhấn mạnh "tính hợp hiến" kế ngôi và địa vị cành vàng lá ngọc "quốc tế" của mình. Dường như ông không xây dựng kinh đô mới, có ý muốn giữ hình ảnh kinh đô cũ, có từ đời tiền bối, tuy không sống và phát triển ở đây vì lí do "an ninh" và vì đã bị tàn phá (?), nhưng ra sức củng cố địa vị của vương triều ở *"Tượng Phố"* trên sông Thu Bồn, nối với cả Mỹ Sơn và rộng khắp đất Champa. Ông củng cố địa vị vương triều, bằng phát triển văn hoá ở địa bàn căn bản, với việc xây một ngôi đền thờ *Valmiki*, tác giả *Ramayana,* lập một tấm bia nói về việc này (bia Trà Kiệu – C.137), đồng thời cũng là tiếp nhận thêm việc tôn thờ *Visnu* bên cạnh *Siva*, đặt ở ngay nơi đô hội là Trà Kiệu, cùng với việc lập bia ở 7 nơi, nối với "căn cứ địa" Mỹ Sơn, mở rộng đến Quảng Nam và tới Khánh Hoà.

Như thế, 30 năm trị vì (657 – 687), *Prakasadharma*, đã lập thành tích hiển hách về văn hoá – xã hội và lãnh thổ. Sau năm 687, ông mới hơn 40 tuổi, chưa thể gọi là già, nhưng không thấy nói đến nữa. Đột ngột dừng lại. Tại sao?

Sách sử Trung Quốc, từ *Tấn thư* đến *Cựu Đường thư, Tân Đường thư*... vẫn ghi chép đều về Lâm Ấp, rồi đến những sự kiện tiếp theo Lâm Ấp theo dòng lịch sử/thời gian mà họ có được trong tay.

5. Kết luận

Như thế, rất có thể đã bắt đầu có một nước Lâm Ấp trên *đất bắc Hải Vân*, từ sông Gianh đến sông Ô Lâu/sông Bồ, nhưng lại rõ ràng là *không thể tách rời* vùng nam Hải Vân, vùng sông Thu Bồn, mà vua *Kandarpadharma* chỉ là một giai đoạn, *là địa bàn liên tục của triều Gangaraja*, nơi diễn ra *sự giao thoa, dung hợp văn hoá giữa người Nam Á – Katuic bản địa với người Nam Đảo* thể hiện qua thực tế địa điểm khảo cổ học *Cồn Ràng* (Thừa Thiên – Huế) và nơi *tiếp nhận sớm ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, mở ra sự phát triển của Champa. Đường thư* nói về nước Lâm Ấp rồi đột ngột dừng lại, kể về một tên gọi mới là *Hoàn Vương*, vừa có vẻ như kế tiếp, "*Hoàn Vương vốn là Lâm Ấp*", lại vừa như khác lạ, rồi đột ngột dừng lại.

Việc du nhập một tôn giáo mới, *Visnu giáo*, (lập đền thờ Valmiki), chịu ảnh hưởng từ Chenla, bên cạnh tôn giáo chính thống có trước là *Siva giáo*, liệu có phải là một nguyên nhân?

Đến năm 809, *Hoàn Vương "vốn là Lâm Ấp"* còn ra cướp "An Nam Đô hộ phủ"...

(Nghiên cứu lịch sử, số 5 – 2013)

LẠI BÀN VỀ NƯỚC HOÀN VƯƠNG – CHAMPA

1. Tổng quát

Tiếp theo "*Lại bàn về nước Lâm Ấp*", thì không thể không "*lại bàn về nước Hoàn Vương*", dù chủ đề này cũng đã được nói tới, bàn thảo không ít lần trong các công bố của các nhà nghiên cứu, tuy không tránh khỏi thiên kiến và phiến diện:

– Sự hiểu sai lệch về nghĩa của Hoàn Vương, dẫn đến quan niệm Hoàn Vương là một nước khác với Lâm Ấp, với Champa. Phần lớn những ý kiến này chỉ là cảm nhận, hơn là có cứ liệu gì mới đáng tin.

– Lập luận Hoàn Vương phải là một quốc gia riêng biệt, khác, để phù hợp với lí thuyết *hệ thống Mandala*, tuy không phù hợp với thực tế lịch sử.

Có thật nó là một nước riêng, khác với Champa? Xem xét cả hai nguồn tài liệu: thư tịch cổ và văn khắc, bia, sẽ có câu trả lời thoả đáng.

– Cũng xem xét vị trí đặc biệt về địa lí và tộc người của Nam Champa – Hoàn Vương, ngược hẳn với thiên kiến lâu nay.

– Địa bàn bị cho là ngoài lề đó, lại là cốt lõi của lịch sử Champa?

– Phần không thể thiếu, không thể đứng ngoài Champa. Tuy nhiên, vẫn có tính chất đặc biệt, riêng biệt của Nam Champa, nam Po Nagar. Đó là gì? Vì sao?

2. Những ý kiến *"quyền uy"*

– Có tác giả coi Champa chỉ là một "*thuật ngữ biểu tượng*", "*một không gian quần đảo về chính trị và văn hoá*", chứ không phải một thực thể quốc gia, vương quốc, có hình hài rõ ràng[1]. Theo các ông, người Cham ở dưới thấp, người Rhade, Giarai ở trên cao, làm thành 5 *vùng* riêng biệt? Cũng là một *cụm đảo*? *Lâm Ấp* là "một *cái gì đó* ở gần Huế (?); còn Bình – Trị – Thiên là vùng tranh chấp, sau đó lại là *một cái gì đó xa hơn* (?) ở gần Đà Nẵng" (?).

– Cũng tán theo, nhưng lại nghĩ ra kiểu khác khi nói về dân cư – tộc người:

"Nếu Sa Huỳnh là hiện thân của người Cham thì lại ở quá xa về phía nam". (ý nói là Sa Huỳnh và Chăm là hai sự việc khác nhau, không thể coi Lâm Ấp là Champa). Còn ở phía bắc, theo R. Steine, cư dân bản địa Lâm Ấp là người *Khùa* – âm Quảng Bình gọi người Kơ Tu (*Katuic*)[2] nhưng ông lại không *chú ý là ở*

[1] Keith Taylor. *The Early Kingdoms in Tarling Nicholas ed*, pp137 – 182, 1992.
[2] R.A. Stein. *Le LinYi*, Universite de Paris CES, vol.II, Paris, 1947.

Quảng Bình còn có một nhóm người riêng, một tộc người tự gọi tên là Khùa. Tại sao không kể cả nhóm 5 dân tộc ít người *Kơ Tu, Tà Ôi, Pa Cô, Pa Hí, Vân Kiều*, cùng sinh sống trên một địa bàn là huyện A Lưới – Thừa Thiên Huế? mà "Lâm Ấp, Hoàn Vương không thể là nhất thể". Lâm Ấp phải được tách khỏi Champa sơ kì, chứ không thể là *một* Champa thống nhất như cách nghĩ của "*những sinh viên sớm* giống như G. Maspero. Champa không bao giờ là *một* Champa mà là *ba* nước: 1) là *Lâm Ấp* gồm đất vùng sông Thu Bồn rồi mở rộng ra phía bắc (đến sông Gianh) (?!), 2) *Nha Trang* (?!) và 3) *Phan Rang*? (M. Vickery)[1].

– Cũng có tác giả giới thiệu kĩ, chuyên về *Po Nagar* và tập hợp văn bia Po Nagar, nhưng vẫn chưa rõ *Hoàn Vương* là gì, ở đâu?, mà lại cho là ở gần Đà Nẵng?! (Valerie Schweyer)[2].

3. Sách cổ Trung Hoa ghi chép tiếp về sau Lâm Ấp

Sau năm **687** – năm cuối của triều vua *Prakasadharma*, hệ thống văn bia ở phía bắc tạm dừng, cũng kết thúc vương triều thứ nhất *Gangaraja của Lâm Ấp – Champa*; đến năm **875** – năm mở đầu hệ thống văn bia của vương triều *Đồng Dương/Indrapura*, là **200 năm** hoạt động của "Vương triều miền Nam", xin tạm gọi như thế, mà năm **802,** *Cựu Đường thư* – sách sử nhà Đường (618 – 906) bắt đầu ghi chép các hoạt động, gọi tên mới của nước là ***Hoàn Vương***.

Tân Đường thư (Q.7, bản kỉ 7) viết "Năm Trinh Quán thứ 18 (802) *Hoàn Vương* vây hãm hai châu Hoan, Ái, lại viết năm Nguyên Hoà thứ 4 (809) *Hoàn Vương* cướp An Nam Đô hộ phủ; đến năm 824, *Hoàn Vương* còn đánh chiếm Mục Châu...".

Đây hẳn là những hoạt động ráo riết, có chủ đích của một lực lượng có tổ chức. Thời gian này, Lâm Ấp đã qua, mà Đồng Dương chưa tới, phải là miền Nam, là *Hoàn Vương*, phía nam *Nha Trang/Po Nagar*. Nếu là một nước riêng biệt thì vì cớ gì mà phải đi xa đến thế? cất công như thế? Sự giao thoa và dung hợp văn hoá *Nam Á* và *Nam Đảo* đã diễn ra trong quá trình mấy thế kỉ cuối TCN thể hiện ở Cồn Ràng, Gò Quê, Hoà Diêm... cùng với ảnh hưởng của Trung Quốc, Ấn Độ đã làm nổi bật vai trò xây dựng và phát triển nền kinh tế – xã hội. Nhà nước với vai trò năng động, tiên phong của người Mã Đảo, với sự liên hệ văn hoá có ảnh hưởng Ấn Độ qua các văn bia từ Võ Cạnh, Mỹ Sơn và các văn bia của *Prakasadharma*. Họ cảm thấy sự kết nối đồng điệu, cùng chung ngôn ngữ, từ Võ Cạnh đến chợ Dinh và đến *Kandarpapura*. Họ cảm nhận thấy có quyền lợi và nhiệm vụ với

[1] Michael Vickery. *Champa Revised*, Singapore, Paris 2004.
[2] A.V. Schweyer. *Po Nagar de Nha Trang*, Aseanie 14, 2004.

Lâm Ấp cũ đang dở dang; nên, vững chỗ rồi, họ muốn giành lại phần đã mất vào tay nhà Hán – nhà Đường. Bấy giờ đã có tên gọi *Champa*. Họ tự nhận là *Champa*, nên mới cất quân – cả bộ binh và thuỷ binh, hùng hậu, hàng vạn người (Trường Chu tâu "phá được quân Hoàn Vương hơn ba vạn người, bắt được cả voi chiến, quân lính") đi từ Nha Trang đến Quảng Bình (theo địa danh ngày nay), xa 700km, định đánh, chiếm châu Hoan, Ái, còn đặt cả *đô thống* cai quản, nhưng rồi không thắng được quan quân nhà Đường, nên phải tạm dừng. Chắc không tránh khỏi có người chê trách tôi "người ta còn phủ nhận, không tin nói chung vào cổ sử Trung Hoa, mà ở đây còn chép lại tỉ mỉ đến thế "! Nhưng cổ sử người ta ghi như thế, dựa vào đâu mà phủ nhận? Từ niên hiệu *Vĩnh Huy* (650) đến *Thiên Bảo* (756 CE), Lâm Ấp ba lần vào cống, đến niên hiệu Chí Đức (756 – 758) đổi tên là *Hoàn Vương*, "Từ Hoan châu đi về phía nam *khoảng 8 ngày thì đến thành nước Hoàn Vương*". *Logic của sự kiện có gì sai? Có gì đáng phải* hoài nghi?.

Những người Mã Đảo đầu tiên đến bờ Biển Đông, có thể từ khoảng đầu thiên kỉ I TCN; đến giữa thiên kỉ I TCN, một bộ phận lớn đến định cư ở ven bờ, hoà nhập với dân Nam Á bản địa mà chứng tích còn để lại trong các di chỉ khảo cổ học, từ *Làng Vạc*, qua *Cồn Ràng, Gò Quê, Hoà Diêm* đến *Cần Giờ*, cùng nhau xây dựng xã hội mới, nền kinh tế mới, trong đó, hẳn là người Mã Đảo đóng vai trò năng động, chủ động trong việc tiếp thu ảnh hưởng văn hoá bên ngoài, với Trung Quốc và Ấn Độ, lập nên Nhà nước ở ven Biển Đông, tự gọi tên là **Champa**, nên người *Mã Đảo* – nòng cốt của Nhà nước này, giữ tiếng *Malayo Chamic*, là ngôn ngữ của nhóm người Mã Đảo sống ở ven bờ biển Đông, tiện giao tiếp với bên ngoài, đồng thời giữ quyền *kiểm soát cả vùng Biển Đông, đặc biệt trong trường hợp với Mindoro – Dân Độ lô*, trong sử sách Trung Quốc – tức nhóm đảo phía tây Philippin ngày nay.

Một bộ phận dường như muốn tìm chỗ rộng hơn đã kéo nhau lên định cư ở sườn núi Tây Nguyên (người Edeh và Gia Rai) cho tới đỉnh cao nguyên Trường Sơn (người Raglai ở Sa Thầy – Kontum).

4. Tương tác và dung hợp văn hoá tộc người Nam Á và Nam Đảo

Cụm di chỉ khảo cổ học **Hoà Diêm** (Khánh Hoà) qua bốn mùa khai quật có thể coi là một hình ảnh tiêu biểu cho sự tương tác và dung hợp văn hoá giữa người Nam Á – Mạ Mnong (cư trú ở miền núi Khánh Hoà) với người Nam Đảo định cư ở chân núi và đồng bằng ven biển. Ở đây đã phát hiện di tích cư trú của con người với di tích "đống rác bếp "vỏ sò ốc dày 1m^2, rộng đến 100m^2, những dụng cụ bằng đá, dọi xe sợi bằng xương sống cá biển, 6 vòng xuyến bằng vỏ ốc biển cưa ra.

Cũng đã phát hiện dấu tích di cốt chôn nguyên trong mộ đất, nằm thẳng theo tư thế tự nhiên, cả mộ cải táng, xếp cốt "đúng cách" trong vò – nồi[1]. Lại có mộ cải táng xếp cốt trong vò nồi có hình dáng độc đáo kì lạ (*hình nhiều vú – polymastic*), dấu tích của táng thức truyền thống của dân Nam Á bản địa, nằm lẫn/bên cạnh một khu mộ táng, có hơn 10 mộ vò theo táng thức của dân đi biển, theo "*Văn hoá Sa Huỳnh*". Những vò cải táng có xương gốm mịn, độ dày trung bình, khoảng 1cm, màu hồng nhạt hoặc thẫm, các băng vạch chéo làm hoa văn và nhất là hình nồi, hình vú, lần đầu cho thấy loại gốm tiến triển, muộn hơn gốm Sa Huỳnh, có thể là gốm Chăm sớm đặc trưng, khác Sa Huỳnh và cũng khác Chăm muộn, ngày nay. Kết quả của sự hỗn dung này là tạo nên lớp cư dân mới, lớp văn hoá mới – *Malayo Chamic – người Chăm.*

Di chỉ Cồn Ràng – thị xã Hương Trà, tỉnh Thừa Thiên Huế bổ sung một hình ảnh khác, không kém phần lí thú. Được khai quật năm 2002, trên diện tích khá rộng – 3.518m^2, các nhà khảo cổ học phát hiện được 140 hạt chuỗi agate, 37 hạt chuỗi thuỷ tinh, 3 khuyên tai 3 mấu, 1 khuyên tai hình hai đầu thú, 303 vật, dụng cụ sắt, 211 mộ vò hoả táng, bên cạnh 06 mộ đất còn được giữ. Rõ là sự hiện diện song hành cả táng thức, hiện vật văn hoá Nam Á và Nam Đảo. Trước đây, do số lượng mộ vò hoả táng khá lớn, nhiều người chỉ nhấn mạnh sự xuất hiện dấu tích văn hoá Sa Huỳnh, nên chưa đánh giá đúng mức sự hiện diện đồng thời, sự tương tác của cả hai nền văn hoá – Nam Á bản địa và Nam Đảo du nhập sau. Thực tế này phải chăng biểu lộ sự cộng cư tạo nên lớp cư dân mới mà lớp đến sau xem ra có vẻ nhiều hơn, đông đảo hơn? (Cồn Ràng).

Ở Gò Quê (Quảng Ngãi) và những nơi khác ven biển... chắc cũng thế, nơi mà dân bản địa còn để lại những mộ đất bên cạnh mộ vò, những dụng cụ và vũ kí đồng thau của dân Nam Á, phảng phất phong cách Đông Sơn bên cạnh khuyên tai và vòng cổ đặc sắc của dân đi biển.

Có le ý thức được như thế, người Malayo năng động chủ động tập hợp dân cư, những nhóm dân bản địa khác nhau với mức độ khác nhau ban đầu, để lập nước Champa trên cơ sở *ngôn ngữ chung*, trở thành *Malayo Chamic* với mối liên hệ tự nhiên từ sông Gianh đến sông Dinh, nên mới đứng chân ở miền Nam, họ đã lập *Hoàn Vương*. Không phải nước riêng mà nhà Đường gọi theo tên vua của họ như thế: *Viraraja – Vua Trẻ – Po Tầm* (tiếng Chăm) – *Po Dam* (phiên âm Pháp – *Pu Po tana raya – Chúa tể thế gian* (biệt hiệu tự xưng tiếng Cham) hay *Đại vương Hoàn vũ* (hay *Hoàn Vương*). Có thế thôi. Mặc cho ai muốn coi là một, hai, ba nước riêng rẽ, Hoàn Vương tự coi và sử sách cổ Trung Quốc cũng coi như thế – vẫn là một quốc gia

[1] Lương Ninh. *Hoà Diêm – Sa Huỳnh*, Khảo cổ học, số 2 – 2001.

của người *Malayo Chamic*; chỉ khác là một vương triều khác tiếp nối. Xin xem: Lương Ninh. *Vương quốc Champa*, Nxb ĐHQG Hà Nội, 2004[1].

Vừa mới lập, khoảng năm 780, Hoàn Vương đem quân ra mãi châu Hoan, ái, muốn chiếm lại đất đã bị mất vào tay nhà Đường (đất Lâm Ấp ban đầu) 3 lần, năm 802, 809, 824. Sau đó, họ phải tạm gác ý định, do bắt đầu có sự uy hiếp từ bên ngoài – Chân Lạp, tái lập năm 802 và những biến chuyển bên trong.

Từ cuối thế kỉ VIII, *Virapura – Hoàn Vương* có dấu hiệu bị khủng hoảng sau hai lần bị người Java "những kẻ trông rất đen và gầy gò" đến cướp phá hai lần vào năm 774 và 787, cũng là thời điểm dựng lập vương triều ở quãng giữa – *Đồng Dương*. Ai cũng biết, những niên đại, những sự kiện này xảy ra hoàn toàn không phải là ngẫu nhiên, không liên quan gì với nhau.

5. Văn khắc bản địa Virapura/Hoàn Vương

Văn khắc luôn luôn là nguồn tư liệu đáng tin cậy, do các vua chúa viết để tự giới thiệu, kể về nguồn gốc cao quý, sự nghiệp vẻ vang của mình với hậu thế và nhất là với thần dân của mình; song ở đây có những chi tiết khác thường, khác các vương triều, quốc gia khác có thể tạo nên sự hiểu không đúng.

Cho nên để hiểu đúng, cần phải trở lại thế kỉ VII – VIII, về Hoàn Vương.

– Miền Nam có ba cụm đền tháp sớm – *Po Dam, Hoà Lai và Phố Hài* – cả ba đều sớm gần đồng thời (khoảng 790 – 810), lớn, hoành tráng, nhưng đều không có văn bia – một biệt lệ lạ lùng. Nghe nói gần đây, khi trùng tu Tháp Nam ở Hoà Lai, đã phát hiện được một bi kí, song chưa thấy công bố (?), chưa hề được biết. Thông thường, với hơn 100 văn khắc đã biết, người ta được hiểu "ai quyết định bỏ công sức và chi phí xây dựng ngôi đền này? đền xây thờ ai? Mong đạt được tâm nguyện gì? Nhờ đó mà thời sau có căn cứ để hiểu về văn hoá và lịch sử thời đó; nhưng ở đây không có, hay ít nhất, đến nay chưa thấy, chưa biết.

Nói đến văn khắc *miền Nam – Virapura*, tạm gọi như thế, sẽ có những chi tiết thực tế không thể không khiến nhiều người phải ngạc nhiên.

E. Aymonier là học giả Pháp người đầu tiên giải mã chữ Khmer cổ và cả chữ Chăm cổ mà trước đó chưa ai biết đọc. Ông cũng là người đầu tiên tìm tòi, kể chuyện nơi tìm thấy bia, đọc và viết về văn khắc miền Nam[2]. Tuy nhiên, ông lại xếp ông vua Sri Mara trong bia Võ Cạnh là vua thứ 1, đến Bhadravarman trong bia Chợ Dinh (Phú Yên) là vua thứ 2. Đến nay đã được biết chắc, Sri Mara đứng riêng,

[1] Lương Ninh. *Vương quốc Champa*, Nxb ĐHQG Hà Nội, 2004.
[2] E. Aymonier. *Etude sur les inscriptions Tchames*, EFEO, 1891.

còn Bhadravarman gắn với dòng vua miền Bắc, nên cả hai ông này không thể nằm trong hệ thống miền Nam, cũng như Phú Yên không có dấu hiệu gì gắn với miền Nam mà chỉ là miền Bắc. Nói đến địa bàn Vùng, thì ba tỉnh Khánh Hoà, Ninh Thuận, Bình Thuận có thể coi là một vùng *Nam Chăm*. Xin gọi theo tên tỉnh hiện nay để dễ theo dõi.

Từ Nha Trang nơi có Po Nagar đi về phía nam khoảng 100km thì đến Phan Rang, qua Po Klong Garai đến Tháp Cham (Po Rome), là Phan Rang, từ đây đi tiếp khoảng 100km nữa thì đến Phan Thiết (Bình Thuận). Nên đặc biệt chú ý đến quãng *giữa đường* Phan Rang – Phan Thiết, quá Phan Rang 40km, còn cách Phan Thiết 60km nữa đi về phía nam. Nơi đây, hai tỉnh tiếp giáp nhau bằng một cánh đồng rộng. E. Aymonier quen gọi *thung lũng Phan Rang* cũng là đây, là nơi tiếp giáp nhau của hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận. Nơi đây – những cánh đồng tiếp giáp của hai tỉnh cực nam Trung Bộ, có đền thờ vua *Po Klong Monai* trên sườn đồi phía đông, lại có ngôi nhà gạch hai tầng, rộng khoảng 100m^2, ở phía tây, dưới đồng bằng, là nhà bà cụ Thềm, cụ mới mất khoảng năm 1995, nay do con gái cụ là bà Đào cai quản, cả 100 mẫu ruộng tư cũ, và nhà cũng là Bảo tàng tư nhân của dòng vua Chăm, do hậu duệ của dòng họ giữ quyền cai quản, đời này sang đời khác theo mẫu hệ, nay nằm trên địa phận xã Lương Sơn, huyện Bắc Bình, tỉnh Bình Thuận. Từ đây, đi về phía đông khoảng 10km thì đến biển và đi về phía tây khoảng 10km thì đến núi, nơi có cụm di tích đền tháp *Po Dam* mà dân địa phương bao giờ cũng gọi là *Pô Tầm* (nghĩa là *Vua Trai Trẻ*). Có thể đây là đất "hoàng gia", xưa kia, dựng cung điện bằng gỗ lá. Văn khắc nói nhiều đến tên làng *Chakling*, không biết nay là làng gì, ở đâu?, kể cả những cuộc chiến, những trận đánh lớn ở gần làng Chakling, đoán là cũng quanh đâu đây, trên cánh đồng này.

Đất đã từng có bia Võ Cạnh thì cũng đã có một số văn khắc sớm nhất, không dựng ở trong các đền miếu, đặc biệt, những bia quan trọng nhất của các vương triều nổi bật nhất, đóng đô ở Chà Bàn/Vijaya Quy Nhơn lại được tìm thấy ở giữa ruộng, gần làng Chakling. Cánh đồng gọi là Phan Rang (Pradara/Panduranga) chính là cánh đồng rộng liền nhau, giáp nhau của Phan Rang và Phan Thiết, nơi đã diễn ra những sự kiện lịch sử, có ý nghĩa tồn vong với Champa.

Miền Nam đã có một số văn khắc sớm từ khi ở miền Bắc, Lâm Ấp còn triều Gangaraja, thời Prakasadharma, về hình thức còn khá đơn sơ dân dã, nhưng nội dung lại rất chính quy, nghiêm chỉnh. Một vài văn khắc đã nói tới vị thần, các vị vua đầu tiên, năm 706, 774, 784, đặc biệt, năm 774, người Java đến đánh cướp, "những gã cực kì đen và gầy, từ một xứ sở xa lạ đi thuyền đến cướp phá...".

Lịch sử miền Nam thì cần phải ghi nhớ hai sự kiện liên quan, là năm 774 và 784 – người Java hai lần đi thuyền vào cướp phá Po Nagar, rồi còn đánh sang cả Campuchia và đồng bằng sông Hồng, được sử kí hai nơi này ghi nhận:

– Năm 721, vua Indravarman đặt bia chữ Phạn kể chuyện ông dựng lại đền thờ bị quân Java đốt phá. Bia được dân địa phương gọi là *Yang Tikuh (Chuột thiêng)* nhưng người dân Việt ở gần, lại gọi là *Đá Trắng*, vì nó nằm trong bụi cỏ chân đồi có tên gọi là đồi Đá Trắng, nay có làng gọi tên là Đá Trắng.

– Chỉ cách Đá Trắng vài km, lại phát hiện một tấm bia ghi niên đại 723, kể việc vua Harivarman đã dựng một ngôi đền ở Virapura, trên nền (nhà) cũ của Satyavarman. Bia này quen gọi là bia *Glai Lamau (Vạt cỏ chăn bò ăn). Trong vạt cỏ này còn phế tích gạch đổ vỡ, cũng là quanh quẩn trên cánh đồng Phan Rang.*

– Trên địa điểm này còn có văn khắc *Glai Klong Anoek (vạt cỏ Anoek)*, gần làng Ram và làng Pralau viết về một sự kiện đã được một văn khắc ở Po Nagar ghi lại muộn hơn, như sau:

– Đây là ngôi đền nhỏ đứng sau lưng ngôi tháp chính, tháp A, tây – bắc, mà bức tường gạch mộc bên phải ngôi đền này rất có thể vốn là của một ngôi đền khác, có từ thế kỉ trước, được giữ lại dùng cho đền xây sau, khoảng thế kỉ X, còn giữ nguyên gạch mộc in nét chữ của 7 dòng văn khắc chữ Phạn rất lạ kì: Năm saka 735 (813 CL) "Đức vua Vira Jaya Sri Harivarma cử tướng quân Panroe mang binh đi đánh Trung Hoa, hai lần". Sự kiện này có thật, mà *Tân Đường thư* cũng ghi nhận.

– Văn khắc *Batau Tablah* (C.87) mà người dân Việt gọi là *Đá nẻ – một khối đá cao, bị sạt vỡ*, tìm thấy trên ruộng, gần làng Ram, cửa sông Phan Rang dùng làm mốc địa giới của hai làng Việt (Nay là địa phận làng Chung Mĩ, thị trấn Phước Dân, huyện Ninh Phước, tỉnh Ninh Thuận, cách Phan Rang 12km về phía nam, gọi theo ngày nay là *đá Chẻ (Rock splited)* đúng hơn là *đá Nẻ (Rock cracked)*, có 5 khối đá granit cao bằng người, như linga, 1 khối lớn, 2 mảng liền, khắc 17 dòng chữ Phạn lớn, trên mặt đá, ngang rộng hơn 3m, cao cả 17 dòng đến 3m, kể lại vua Sri jaya Harivarmadeva, vốn là hoàng *tử Sivanandana*, đã trị vì ở đây, đã đạt tới sự tận cùng hoa trái, công đức ở đây (*avi phala karma: đã qua đời*) để về sau, "Lòng kiên nhẫn, tình thương và sự yên bình tăng lên, đã đỡ phải dùng đến hình phạt". Từ thời xa xưa lắm, mà lòng nhân ái và tính nhân văn lung linh như thế khiến người ta cảm động.

– Đến bia *Po Sah* (C.22) lại còn gợi suy nghĩ thật nhiều. Đứng chủ bia chính là ông vua kiệt xuất, người anh hùng dân tộc đánh thắng quân Nguyên, Sri Harijit – Chế Mân, đã cho khắc bia đá, tuyên bố: *"ông có mấy bà hoàng hậu, đó là Hoàng hậu thứ nhất, là công chúa ái nữ của Đấng Tôn chủ thứ nhất trong các*

Quân vương thần thánh, đến làm hoàng hậu thượng đẳng (Paramesvari). (tức công chúa Huyền Trân), đó là Công chúa hoàng gia, mang danh hiệu quý phi và hoàng hậu Tapasi (có thể là người Java) còn mẹ của hoàng tử – con trai của Sri Harijit (tức là con trai ông) – Hoàng hậu đầu tiên – công chúa Bhaskaradevi xứ Latumrek (bản địa)" (bản dịch lần thứ ba). *Ba người, ba nguồn* gốc, vị thế khác nhau, ba cách thể hiện tình cảm khác nhau, đều là tột đỉnh nhưng lại kín đáo, tinh tế lạ thường, phản ánh trình độ văn Phạn ngữ và văn hoá cao của người viết. Bia này với Champa có thể nói là có địa vị cao quý hơn mọi sắc, dụ, tuyên cáo, mọi thời, nhưng lại được tìm thấy trên ruộng gần làng Chakling. *Po Sah* nghĩa là gì? Cả hai từ đều nghĩa là *vua* – lời/ý của Vua – Đấng Chí Tôn – diễn ý một cách mộc mạc, nhưng thiêng liêng (chưa biết những từ ngữ pháp quy – hành chính). Có thể nó đã từng gắn với một kiến trúc nào đó, nhưng đã bị quăng ra ngoài ruộng từ một biến cố nào đó sau thế kỉ XIV.

Không phải chỉ có ở ruộng mà cũng có cái phải gọi là bia, mà bia Po Nagar hẳn hoi, nhưng cũng rất đặc biệt: *Po Nagar* – đúng là bia, nhưng khác thường ở chỗ tìm thấy trong vùng quanh chân núi Po Nagar; bia nhỏ, chỉ cao 0,895m, rộng 0,5m, L. Finot đã đưa về lưu giữ ở Bảo tàng L. Finot (nay là Bảo tàng Lịch sử Hà Nội) thống kê với kí hiệu C.113 và công bố: Bia có 4 mặt, ghi thứ tự A, B, C, D. Lại có chân đế dưới 4 mặt chữ, được ghi thứ tự A2, B2, C2, D2. Bia về hình thức trông nhỏ, xấu, nhưng rất kì lạ về nội dung:

– Mặt A: 18 dòng Sanskrit cho biết *Satyavarman* cúng dựng một linga vào năm 781.

– Mặt B, C và lan sang cả một phần D, kể V*ikrantavarman* (là cháu họ của Satyavarman) cũng đã cúng thần, năm 854.

– Dưới chân, B2 và C2 lại có 2 dòng chữ Phạn cho biết vua *Indravarman* cúng một tượng thần bằng vàng, năm 918 (tên và năm đương nhiên thuộc vương triều Đồng Dương – Indrapura).

– Dưới chân D2 là 13 dòng chữ Phạn nhỏ li ti, chữ chỉ cao hơn 1 cm, khắc chữ kể tiếp: Vua Indravarman (III – 917 – 965) đã cúng một pho tượng nữ thần *Bhagavati* bằng vàng từ năm 918, khi mới lên ngôi; nhưng rồi đã bị quân Campuchia cướp đi mất, năm 945. Sau đó, Indravarman III đã "đánh trả đũa" Chân Lạp (945 – 947), rồi đã dựng lại pho tượng (nhưng bằng đá), năm 965.

Một tấm bia nhỏ dày đặc chữ trên đây mà kể cả 3 sự kiện liên quan với nhau của 3 đời vua khác nhau, sống cách nhau từ nửa thế kỉ đến gần hai thế kỉ của hai "thế giới" khác nhau và xa cách nhau đến hơn 500km. Điều gì thiết thân và

thiêng liêng khiến vương triều Đồng Dương lại coi Hoàn Vương cũng là công việc của chính mình? Không chỉ coi, mà còn quan tâm theo đuổi đến cùng?

Qua văn bia, sự diễn tiến lịch sử miền Nam Chăm tuy có chỗ rắc rối, có chỗ mờ nhạt, nhưng có thể thấy đã trải qua mấy đời vua sau:

1) Po Nagar kể vua khởi thuỷ là Visitrasagara

2) *Prithivindravarman – Rudraloka*, kể trong văn khắc Glai Lamau năm 756.

3) *Satyavarman – Isvaraloka* – con của chị gái vua 2, ở ngôi khoảng 774 – 784, kể trong bia 4 mặt Po Nagar ở Nha Trang.

4) *Indravarman I* – em vua 3, làm vua khoảng 787 – 801, kể trong minh văn Glai Lamau, Yang Tikuh.

5) *Harivarman*, em rể vua 4, làm vua khoảng 801 – 817.

Ông vua thứ 5 này có tên hiệu là Virajaya Sri Harivarmadeva đã cho xây đền thờ thần ở "phía Tây", chắc là cụm đền tháp *Po Dam*, mang tên ông – *Viraraja* mà dân bản địa gọi là *Pô Tầm* (phiên âm Pháp là *Po Dam/Vua Tráng sĩ Trẻ*), tôn hiệu là *Pu* Po Tanaraya *(Tôn chủ Toàn Thế gian/Hoàn vũ) người Trung Quốc dịch là Hoàn Vương. Cánh đồng có Po Dam ở phía tây*, hẳn cũng là lãnh thổ hoàng gia/hoàng cung – Viraraja – *Virapura*. Đã có không ít cuộc chiến diễn ra ở Virapura. Vua này có viên tướng dũng mãnh của mình đã được giao cầm quân đi đánh Trung Hoa hai lần, đã cùng vua được nhắc đến trên bức tường gạch mộc đặt ở Po Nagar, cuối cùng được về chi sĩ ở Virapura và cúng đền Po Nagar.

6) *Vikrantavarman II*, con vua 5, làm vua khoảng 829 – 854.

Tuy nhiên, miền Nam không phải chỉ có thế, chỉ có mấy văn khắc ngoài bụi cỏ hay chỉ đơn giản có 6 vị vua. Di tích đền tháp hoành tráng Po Nagar theo các sách phổ biến đã dịch, giới thiệu *Po Nagar* số 1, 2, 3, 4, 5 phần lớn viết chữ Chăm cổ khắc trên đá của các trụ cửa đền Po Nagar, còn các văn khắc ghi *Panduranga* số 6, 9, 12 đều đặt ở miền Nam – Phan Rang. Nhưng xem kĩ lại chuyện văn khắc thì còn thấy nhiều điều lí thú rất có ý nghĩa.

– Hai bên trụ cửa tháp chính, A, bên trái là hai bia Po Nagar 1 và 2, viết chữ Chăm cổ, văn giản dị, mộc mạc, nội dung cô đặc hơn, lại gần trùng khít bia Mỹ Sơn XX, XXI, XXII, trừ một số đoạn, còn hầu hết viết chữ Phạn, dùng nhiều điển tích, tu từ Phạn ngữ. Tại sao phải lập bia ở hai nơi cách xa nhau, có cùng nội dung, bằng hai thứ chữ khác nhau? Niên đại khá khớp về các sự kiện trước sau năm 1150, thời có nhiều biến động, xung đột Champa – Cambốt. Nội dung kể hoàng tử *Sivanandana*, người xứ Vijaya, theo vua cha đi công cán miền nam, Panduranga, hẳn là đi dẹp loạn. Giữa chừng, vua bị ốm, qua đời. "Bấy giờ, dân xứ

Panduranga tôn ngài lên trị vì xứ này, *vì lợi ích và hạnh vận của Nagara Campa, như từ thời xưa, ngài trị vì nước này". Siva*nandana làm vua, hiệu là *Jaya Harivarmadeva*, đã ổn định được Panduranga và đánh thắng quân Cambốt trên cánh đồng Chakling ở Virapura, cũng là Panduranga – pura, thủ phủ miền nam, hay thung lũng Phan Rang.

– Văn khắc Po Nagar III (C.37), cũng chính là mấy dòng chữ khắc trên tường gạch mộc, kể chuyện vua Harivarmadeva cùng tướng Panroe đi đánh Trung Quốc.

– Văn khắc Panduranga VI giúp hiểu thêm sự tình miền Nam. Đây là văn khắc trên một trụ đá cao bằng người, đặt phía trước, bên trái tháp Po Klong Garai, trên sườn đồi cỏ, trông như hình một linga và nó được chuyển về để cúng tặng một linga. Văn khắc có niên đại 1050, kể chuyện "những con người của xứ Panran này thật là hư đốn, hay nổi loạn chống lại các quân vương cai quản *nagara Champa.* "Đức vua Paramesvaravarman đã đánh tan, dẹp yên, lùng bắt được những kẻ đó, bắt làm nô lệ ở đền miếu, rồi lấy quân chở đá về dựng linga này và dựng một cột chiến thắng...".

Văn khắc này và sự kiện rối loạn khi quân Cambốt xâm nhập khiến có người nghĩ Panduranga là một nước riêng. Đọc kĩ lại thì thấy hoàn toàn không phải thế. Trong một văn khắc, thời vua Parama Bodhisatva, năm 1084 (EA p.33), từ ghép *Nagara Campa* (quốc gia Campa) được nhắc tới 4 lần. Tinh thần này cũng đã thấy ở cả văn khắc Po Nagar 1 nói trên, cả bia Đồng Dương II cũng tự coi là hậu thế của vua 2 của Panduranga, Prithivindravarman (B.VI) và ca ngợi quốc gia chung: "thành phố Indrapura rực ánh hào quang, do Bhrgu lập nên từ xa xưa gọi tên là Campa". (Đồng Dương –A.III). Tóm lại, dù là vùng bắc (Lâm Ấp), giữa (Đồng Dương) và Nam (Panduranga) đều vẫn tự coi là bộ phận của một nước chung – *Nagara Campa,* một thần chung – *Bhadresvara – Siva.*

Tuy nhiên, mỗi vùng lại có nét riêng, khác nhau ít nhiều, do sự hình thành và thời gian hình thành cộng đồng dân cư không giống nhau.

– Ở vùng Bắc, nhóm Nam Đảo chiếm đa số, lại sớm tiếp xúc văn hoá Ấn Độ, lập nước trên vùng sông Bồ, *gắn với sông*, tự gọi tên vương triều là sông Hằng Hà (*Gangaraja)* và đặt tên nước theo tên một quốc gia cổ trên bờ Hằng Hà là *Champa.*

– Ở vùng Nam, có thể hai nhóm Mnong bản địa và Gia Rai – Edeh nhập cư sớm đều đã khá phát triển, tương đối đông đúc, hoà nhập với nhau. Chắc chắn có sự giao lưu của ba vùng, về văn hoá, kinh tế, nên khi lập nước, nhận thức cùng là dân Malayo Chamic làm nòng cốt, là bộ phận của Champa, nhưng cần có nét khác, riêng. Lúc đầu cũng là vùng đồng bằng, đông dân, dễ sống, vùng Võ Cạnh đi về nam, Phan Rang; sau thấy chỉ có riêng mình là tiếp xúc với biển, *gắn với biển* nên mở thêm ở Po Nagar làm nơi thờ. Po Nagar I kể việc lập vương triều đầu tiên ở vùng Nam,

bắt đầu bằng "vua 1) – Visitrasagara, đến 2) – Prthivindravarman, rồi mới đến 3) – Satyavarman. Vua 3 là có thật, còn 1 và 2 là huyền thoại. Trong đó, *sagara* nghĩa là *biển cả*, còn *Visitra* Phạn ngữ nghĩa là *diệu kì*. Riêng ý này, tôi mượn của *A.V. Schweyer*[1]. Người ta lại thấy cần nghĩ tiếp về tín ngưỡng thần thánh. Vị thần này phải đáp ứng các quyền năng: 1) vẫn tôn thờ Siva thần chủ của Champa từ khởi thuỷ, 2) gắn với biển, hợp thổ ngơi, địa bàn; 3) cũng là hình tượng của thuỷ tổ là Mẹ. *Bhagavati* đã được xác định, lựa chọn. Nữ thần – vợ của Siva cũng tượng trưng cho Siva, là Người Nữ gắn với biển, cũng gắn với truyền thuyết người con gái chết đuối vì theo chồng, nên có thờ *Yang Pu* Nagar *Bhagavati và Bhagavati Kautharesvari)* miền Lưới hái/cỏ Lau. Bia Lom Ngoeu còn nhấn mạnh ba lần – *Bhagavati* Matrilingesvari (Mẫu hệ hay Bhagavati hiên thân của dòng Mẹ, hay Mẹ thuỷ tổ, hay gọi nôm – Yang Ina – Mẹ thần, và Yang Po Ina Nagar – thần Mẹ của Nước – Quốc mẫu.

Không hiểu thực tế diễn ra thế nào, có nhóm nữ nào từ Biển vào, mở đường cho cộng đồng dân cư vùng Nam? Cũng không hiểu thời bấy giờ, tác giả văn bia Lom Ngoeu viết *Bhagavati dòng Mẹ, Matrilingesvari, hay Linga – Siva dòng Mẹ, nhắc lại 3 lần từ này, thì nghĩ và* hiểu thế nào? Phải đến bia Mỹ Sơn XII (C. 90), năm 1080, đời vua Sri Harivarmadeva mới rõ, thời trẻ là thái tử Thâng tuyên bố:" mình xuất thân gia đình tộc *Dừa (Lôu –vayun/Narikelavamsa*), chắc là ở Vijaya, nhưng lại sinh ra trong gia đình *tộc Cau (Pinong – vayun/Kramukavamsa*). Sinh ra từ nhà Mẹ, quê Mẹ, theo mẫu hệ. *Đến nay, được biết vùng Nam – Phan Rang là quê hương, đất gốc dòng tộc Cau – Pinang* (nơi đã sản sinh ra anh hùng Pinang Tắc), có thể là đất gốc của cả cộng đồng Malayo Chamic/hay ít ra cũng thừa nhận như thế. Đến nay được biết thêm, tài sản của cộng đồng, của hoàng gia, đặc biệt, bộ vương miện, hậu miện, áo bào phải thuộc quyền thừa kế của người mẹ rồi đến người con gái, đời này sang đời khác.

Với vị thế như thế, người vùng Nam không chống lại *Nagara Campa*, nhưng đòi phải được tôn sùng, tôn trọng, phải được kính yêu như với Mẹ, một cách tự nhiên, thành tâm. Nếu không hành xử như thế, họ phản kháng thật là mạnh mẽ. Hẳn là vì thế mà văn khắc *Đá Nẻ*, nhất là bia *Po Sah* của ông vua kiệt hiệt nhất đang trị vì ở Vijaya lại đặt ở vùng Nam, trên đồi cỏ hay thửa ruộng, bố cáo với dân chúng, cũng là thưa với Mẹ là như thế, mà không đặt ở Chà Bàn, hay ở Po Nagar. Champa là như thế. Còn tính chất cộng đồng, *nagara Campa* còn khá nhiều *nagarabhumi* (đất nhà nước), nhận là quốc gia thống nhất về lãnh thổ, văn hoá, ngôn ngữ, tập tục, nhưng mẫu hệ và còn đậm chất cộng đồng, công xã.

(*Nghiên cứu lịch sử*, số 11 – 2013)

[1] A.V. Schweyer. *Po Nagar de Nha Trang*, Aseanie 14, 2004.

CHAMPA VỚI THẾ GIỚI BIỂN ĐÔNG VÀ ẤN ĐỘ CỔ XƯA

1. Tổng quát

Mối quan hệ của Champa với thế giới bên ngoài từ thời xa xưa, xem xét trên tài liệu chữ viết của bản thân nó, cũng đã cho thấy sự khác nhau giữa các vùng, bắc và nam, giữa các thời, những nhận định khác nhau giữa các học giả, trong đó, cuộc thảo luận sôi nổi nhất là xoay quanh bia Võ Cạnh ở vùng nam – Nha Trang. Sắp xếp lại, hiểu đúng và rõ là một mong muốn của bài này. Điều đó cũng đặt ra những vấn đề cần lí giải, ví như ảnh hưởng của văn hoá Ấn Độ có nhất thiết phải có và có gì khác nhau giữa vùng này và vùng khác hay không, tại sao?

Các bia *chữ Phạn (Sanskrit)* phát hiện ở vùng bắc miền Trung Việt Nam vào cuối thế kỉ XIX, đã được các học giả hàng đầu của Pháp đọc, và năm 1888, đã ra mắt công trình *"Vương quốc cổ Champa"* của A. Bergaigne. Sau đó ít lâu, mới phát hiện bia Võ Cạnh tại làng Võ Cạnh, địa điểm giữa ruộng, cách TP. Nha Trang 6km về phía nam, Louis Finot nghe địa danh lạ, đã hỏi dân, viết lại cho đúng bằng tiếng Việt: "Võ dấu ngã, Cạnh dấu nặng", rồi đến một số bia khác nằm trên ruộng lúa và cây cỏ ở Phan Rang. Sau đó là việc giải mã chữ Chăm cổ của *E. Aymonier*, để năm 1891 ra mắt công trình *"Nghiên cứu văn khắc Cham"*. Với các học giả, chữ Phạn đã khá quen, nhưng với bia Võ Cạnh, viết chữ *Phạn/Sanskrit* vẫn còn là đề tài thảo luận cho đến ngày nay.

2. Bia Võ Cạnh và văn khắc vùng Nam Chăm

Những học giả chủ yếu đầu tiên giới thiệu, luận bàn về bia Võ Cạnh:

– A. Bergaigne J.A. (1893), người đầu tiên giới thiệu, phiên âm và dịch một phần (những chỗ đọc rõ), người được trân trọng "nhờ đọc, hơn 20 năm lâu và trước mọi người: Chữ Võ Cạnh có xuất xứ Nam Ấn Độ, tạo thêm phần hiểu về vương quốc Champa;

– Louis Finot – Giới thiệu tiếp xuất xứ, mô tả và dịch, BEFEO, 1915.

– Majumdar R.C.: *Champa – History and Culture*, Lahore, 1927: bàn rộng về lịch sử và văn hoá Champa, qua giới thiệu nhiều bia, in cả phần Sanskrit và dịch;

– Nikalanta Sastri BE 1935: tán đồng Bergaigne: chữ Võ Cạnh có gốc là Nam Ấn;

– D.C. Sircar, 1939: lại bàn tiếp về Võ Cạnh;

– Emile Gaspardone: J.A.(1953): liên hệ qua sách sử chữ Hán – Sri Mara với Sư Man.

– Chhabra, Delhi (1965): bàn thêm về chữ Võ Cạnh;

– Claude Jacques, BEFEO, (1969): bình luận chủ yếu những chỗ khiếm khuyết của A. Bergaigne.

Theo Bergaigne, chữ Võ Cạnh giống chữ *Rudradaman ở Girnar* và *Vasisthiputra ở Kanheri*, thế kỉ II CN, vậy không thể muộn hơn thế kỉ III;

Nhiều người tán thành, cùng cho là chữ Võ Cạnh giống chữ Nam Ấn.

– Nhưng *R.C. Majumdar* vẫn giữ ý kiến riêng, chứng minh rằng nó có nét khác hai văn khắc nói trên, mà giống chữ Bắc Ấn, chứ không phải Nam Ấn như có người tưởng nghĩ; hơn nữa, theo ông, không chỉ chữ Võ Cạnh mà "ngay cả các đất thực dân đầu tiên ở Đông Dương đều là gốc Bắc Ấn".

Một vài người hỏi: bia có chắc *là in situ* hay được làm và mang từ nơi khác đến?

– Khổ bia lớn, nặng và vóc dáng, kiểu cách bia bị về vạt nghiêng trên mặt rộng, chữ khắc đã tính đến cả chỗ sứt vỡ, nhiều chữ phải vừa đọc vừa lần sờ ngón tay mới thấy được, nên chắc hẳn là bia được làm ở chính nơi thấy nó (L. Finot).

Những người kể trên đây là các học giả người Ấn Độ hay cả ngoài Ấn Độ, đưa ra ý kiến của mình và thảo luận xem bia Võ Cạnh giống kí tự bia nào của Ấn Độ đã biết từ trước, để từ đó định niên đại và xuất xứ của bia Võ Cạnh.

– Đáng chú ý là bài viết của Louis Finot – Giám đốc Viện Viễn Đông của Pháp, người "quản lí" bia Võ Cạnh, đã mô tả bia, địa điểm phát hiện, phiên âm và dịch ra tiếng Pháp, dựa theo Gaspardone, đã đoán rằng vua Sri Mara nói ở đây cũng là Phạm Sư Man – vua Phù Nam, nên làng Võ Cạnh (Nha Trang) từ đầu hẳn là đất Phù Nam mà Champa đã chiếm. Đây là một vương triều Phật giáo, dựa vào lời văn, có từ *gatagati*, hàm ý luân hồi. Có lẽ do uy tín, địa vị của mình mà đã qua nửa thế kỉ, nhưng ý kiến của ông vẫn được nhiều người coi trọng. Tuy nhiên, sự thể đã khác, khi xuất hiện bài:

– Jean Filiozat – *L'Inscription dite Vo Cạnh*, BEFEO, 1969,

Bài nghiên cứu của J. Filiozat, giáo sư cao học Pháp (College de France) coi như đã có thể kết thúc cuộc thảo luận cực kì uyên bác, kéo dài hơn nửa thế kỉ của giới học giả toàn thế giới, đã thực sự thuyết phục mọi người ở sự sâu sắc, chính xác của nó. Ông thảo luận với các học giả Ấn Độ và đặc biệt, chứng minh, bác bỏ các ý kiến của Louis Finot. Dưới đây *là tóm tắt* bài viết của *J. Filiozat:*

"Hơn nữa, họ phủ nhận việc bắt buộc dùng *Sanskrit* làm ngôn ngữ chung trong các quan hệ chung giữa các vùng Ấn Độ với nước ngoài. Ở Ấn Độ, vào những thế kỉ

đầu Công nguyên, *Sanskrit* bắt đầu thay thế cho *Prakrit* trong các văn bản chính thức hoặc đi kèm với nó hay trộn lẫn kí tự của nó với Prakrit. Các bản văn trở nên lai tạo. Đây cũng là thời diễn ra hiện tượng trong văn học Phật giáo về sau (trừ trường hợp truyền thống viết bằng Pali của Theravada) đã khiến cho tạm thời xuất hiện Phạn Phật giáo lai tạo. *Edgerton* trong nghiên cứu về Skr Phật giáo đã không kể đến văn khắc *Sanskrit lai* và ngoài Phật giáo, đề xuất giả thiết về *sự Phạn hoá* tiến triển các văn bản Phật giáo theo cách dân thường Ấn Độ, lại tự coi là một nghiên cứu rất đáng tin[1]. Giả thiết này không thật. Làm sao một bài *Sanskrit* sai lỗi lại có thể có uy tín nào đó ở quê hương của *Sanskrit* mà khắp nơi được học tập ngữ pháp, được truyền dạy và sàng lọc bởi đội ngũ các học giả uyên thâm? Nếu trong thời gian diễn ra chuyện này, ông ấy mong muốn tạo ra một kì vọng lớn hơn cho các bản văn Phật giáo, khi đang *Phạn hoá* chúng, thì ông đã dễ dàng *Phạn hoá* toàn bộ. Thật là rất tự nhiên nhận thấy trong một thời gian mà Prakrit ngày càng trở nên ít khả năng được thể hiện trong một ngôn ngữ chung. Chỉ có *Sanskrit* là một ngôn ngữ đẹp. Trước khi sử dụng tiếng Ba Tư, rồi đến tiếng Anh, thì Sanskrit tuy không phải là ngôn ngữ của tất cả mọi người, nhưng là ngôn ngữ duy nhất ở Ấn Độ của những người có học vấn và có cùng một hình thức giống nhau khắp nơi, được định hình, truyền dạy theo truyền thống. Ngay cả khi muốn dùng kiểu dân dã, thì cũng không có lựa chọn nào khác, mỗi khi cần có sự thông hiểu nơi này với nơi khác trên miền đất Indo – Aryen. Nhưng trong sự sử dụng dân dã những hình thức quen thuộc của lớp thường dân Ấn cũng phải pha trộn với Sanskrit cổ điển trong ngôn ngữ của những người không bị tách rời khỏi việc sử dụng nó. Trong các bản văn lai tạo mà tính chất văn chương thường được ghi nhận, họ trình bày văn chương bằng chữ lai thông dụng chứ không phải thứ văn chương tự tạo thiếu uy tín cần có, không tương xứng với ngôn từ được dùng thực trong các quan hệ chung, cũng không phải ngôn ngữ cổ điển được giảng dạy.

Ở xứ sở *Dravida*, bên ngoài truyền thống văn khắc Prakrit, bắt đầu với văn khắc của Ashoka ở Maisur kéo dài đến sự thay thế Prakrit của Sanskrit bởi chính quyền vua Pallava, các văn khắc cổ nhất đều được viết bằng chữ *Tamoul*. Sanskrit không thấy xuất hiện, cũng không có cả trong các bản văn chương. Cũng có một loại *Sanskrit lai tamoul* hay *Sanskrit Malayalam*, gọi là *Manippiravallam*, nhưng đây là thứ tiếng lóng kĩ thuật, chủ yếu của người *Vaisnava muộn*, được các sĩ nhân nắm vững cả hai ngôn ngữ và cả những ai không có khả năng so sánh các chữ lai tạo ở những thế kỉ đầu Công nguyên. Tất cả những điều này có thể giải thích được. Nếu *Sanskrit lai tạo* là kết quả của một sự biến Phạn hoá của Prakrit thường dùng bởi

[1] F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit*, Toung Pao LXIII, p.147.

sự hỗ trợ của một ngôn ngữ chung toàn Ấn Độ, thì trong các mối quan hệ chung trên toàn vùng lãnh thổ, hẳn là Sanskrit không thể xuất hiện ở vùng Dravida, nơi không có Prakrit thông thường, hơn nữa cũng còn ở cả nước ngoài, nơi không hề có một ngôn ngữ Ấn Độ nào. Ở Đông Dương và Indonesia, nơi mà ảnh hưởng Ấn Độ được du nhập bởi những người Ấn thuộc các vùng miền khác nhau, nói các ngôn ngữ *Dravidian* cũng như *Indo – Aryen*. Ngôn ngữ duy nhất chung cho các người Ấn hẳn là *Sanskrit*. Họ đã sử dụng rộng rãi Sanskrit chứ không dùng một thứ tiếng nào khác. Những vùng Ấn hoá cũng không, mà đã viết tiếng Ấn trước khi du nhập muộn việc sử dụng Pali. Chữ Võ Cạnh cho chúng ta một ví dụ về về sự trình bày *chỉ bằng Sanskrit với sự chỉ định có nguồn gốc tamoul*.

Về bản chất của nó, nghiên cứu văn khắc này còn cho thấy nó không mang tính chất Phật giáo mà L. Finot đã xác định, mà nhiều người đã nhận. Chúng tôi đưa ra ở đây bản đọc lại mà phải vừa đọc vừa sờ nét khắc trên mặt đá sù sì:

Bản phiên âm dòng 1 – 5, 6 – 15;

Bản dịch:

Dòng 6: lòng từ bi với các sinh linh...

Dòng 7: được *dựng lập... vì thắng lợi đầu tiên*[1]

Dòng 8: ngày Tuần sáng... Trăng tròn... lệnh thiết triều của vị vua ưu tú nhất.

.....

Dòng 9: cùng với các giáo sĩ, hẳn thế, mọi người đã hấp thụ muôn lời vàng ngọc của Đức Vua. *Gia đình và dòng vua Sri Mara*[2]

Dòng 10...

... bởi sự tô điểm ... bởi *chàng trai* là niềm vui của *gia đình người con gái của cháu nội* Đức vua Sri Mara ... được lệnh tạo nên *thân tộc*.[3]

---

[1] Bia dựng lập ở đền thờ xây gạch gần làng Võ Cạnh, ngoại ô TP. Nha Trang, cách 6km về phía nam (nay chỉ còn dấu vết phế tích, còn bia đã được chuyển về Bảo tàng L. Finot, nay là Bảo tàng Lịch sử Quốc gia Hà Nội.

[2] Bia Võ Cạnh đã cho thấy ngọn nguồn của dòng vua phương Nam, xuất phát từ miền Nam Ấn Độ, từ người *Tamoul xứ Pandya* vượt biển khơi, từng gắn với biển khơi, đi đến Võ Cạnh, đến Nam Chăm, chính là dòng vua huyền tích đầu tiên – *Visitra sagara – Biển khơi – huyền diệu của Nam Chăm*, là dòng dõi vua Sri Mara xứ Pandya, tộc nói ngôn ngữ Tamoul Ấn, là cháu nội của dòng vua, là thắng lợi.

[3] Nhưng người thừa kế mẫu hệ của dòng vua không phải ông cháu nội này mà là *con gái ông ta*. Và niềm vui trọn vẹn có được là bởi *chàng trai*, là do cô ta đã tìm kiếm được chồng, chàng được "nhận làm thân tộc", mở đầu dòng dõi mẫu hệ mới (*Matrilingesvari Kautharesvari*) thể hiện bằng *Bhagavati Kautharesvari* – vừa là nữ thần Biển, vừa là vợ Siva, thần Tối cao, gắn với truyền thống biển khơi. Chàng trai này có thể là người Nam Á bản địa hay cũng có thể là người *Nam Đảo Malayo Raglaic* đã gặp nhau từ ngoài biển. Điều quan trọng là họ gắn bó với nhau vừa tiếp dòng vua Nam Ấn từ biển khơi, vừa mở đầu tộc mới trên vùng Nam Chăm của *tộc Cau (Pinang vayu[illegible] amukavamsa)*, là niềm vui.

Dòng 11 ... ở giữa ... chỉ dụ đem lại điều thiện cho sinh linh, bởi điều tốt nhất giữa hai Karin[1]... sự phù du của thế gian này.

Dòng 12 ... những người ngự trên ngôi báu... bởi ước nguyện san sẻ của cải cho con, cho anh em, cho đời sau...

Dòng 13: mọi thứ có là bạc, cả vàng, thứ có là vật sống cùng với thứ có là vật chất trong kho...

Dòng 14. mọi thứ đó do Trầm ban cho, vui lòng và hữu ích, cái đó là do ta làm. Cả do các vị vua sau này cũng thế...

Dòng 15. chứng thực... và cũng bởi cận thần của ta, *virasya*.

(Tiếp): không thể đọc rõ và chắc chỗ giữa dòng 14 và 15 và quãng sau.

Finot tin rằng bia này chứa đựng cảm hứng về Phật giáo ở chữ *gatagati* (đi và trở lại thế gian) hàm ý *luân hồi*, *prajanam karuna (đức từ bi với sinh linh)*, ban của cải cho kẻ khác... là phẩm hạnh đặc biệt – *từ bi*.[2]

– Khái niệm *luân hồi* không phải của riêng Phật giáo mà đã có từ thời Veda là khái niệm căn bản *Samsara* của Vedic *Dharma*.

– Cảm thụ Phật giáo mà vua được đặt tên là Sri Mara là điều ai cũng biết là không thể được. Thành *ngữ lokasya gatagatim* vốn xuất hiện và thuộc về *Ramayana*.

Như thế, không có luận điểm nào của L. Finot đến nay còn có thể đứng được.

– Ngoài ra, ngôn ngữ Tamoul cho phép hiểu tên của vua là *Srimara*. Từ *Mara* – (nghĩa là *cái chết*) xuất hiện trong nhiều tên vua bằng Sanskrit, nhưng không đứng riêng mà kết hợp với *para* trong *paramara*, tương đương *parantaka* – "người đem lại *cái chết* cho quân thù".

Hơn nữa, *MaraN* trong *Tamoul* lại là vương hiệu của các vua *Pandya* xứ *Maturai*, được chuyển âm Phạn thành *Srimara*. Chữ Phạn không thể phân biệt hai chữ r của *Tamoul*, không thể phiên MaRan thế nào khác là *mara*. Tước hiệu đó của các vua *Pandya* đã được dùng trong văn chương *Tamoul* (xem PuRanaRu 55,6, 21; 57,3) vào đầu CN, đương thời của Võ Cạnh, Trong vương triều lịch sử

---

[1] Thiết triều ngày 15 âm lịch không có nghĩa là ngày lễ Phật giáo;
Xem Kalyan Kumar Sarkar. *Mahayana Buddhism in Funan*, (Sino – Indian Studies, V, 1955).

[2] Bàn tay, cái vòi voi (*kara*) và thuế (*kara*) là bằng nhau đối với nhà vua. Bergaigne giải thích nhà vua mạnh hơn, cao cả hơn con voi; thực ra không hẳn thế. Đây là một kiểu chơi chữ: Voi và nhà Vua giống nhau không phải chỉ là *Karin* mà còn là những bậc bố thí hào phóng, cung cấp rộng. Voi cho nước quý trên thái dương (thể hiện sức mạnh), gọi là *mada*, cũng gọi là *dana*, còn nhà vua thì ban thưởng rộng (*dana*). Ở đây: giá trị của vật cúng dâng chứng tỏ nhà vua là ưu tú hơn giữa hai *Karin*.

của *Pandya* về sau, thế kỉ VI – X có tới bốn MaRavarman và một Srimara SriVallabha theo tên Sanskrit.

Bia Võ Cạnh cho chúng ta thấy truyền thống Hindu, chứ không phải Phật giáo từ Nam Ấn Độ du nhập vào bờ biển phía đông của Đông Dương vào những thế kỉ đầu Công nguyên mà văn bia gợi lại trong một vương quốc của Đông Dương, kỉ niệm về *truyền thống* Pandya[1].

3. Cư dân bản địa ven biển Việt Nam

Qua sự kiện bia Võ Cạnh và các văn khắc vùng Nam đã cho thấy *người Biển (Orang laut)* từ ngoài biển vào đất liền không phải đi vào chỗ không người, hoang vu, mà đã có dân bản địa, có khi còn được dẫn đường bởi *Người trên Rừng (Raglai)* và *Người Miền Núi (Mnong/Bnam)*.

Từ khi các học giả Pháp phát hiện *Văn hoá Sa Huỳnh* (1935) và từ đó đến nay, đã có tới cả chục bãi mộ vò, phát lộ dễ đến gần nghìn vò mộ, với loại gốm làm vò khá đặc trưng, dễ nhận biết, dường như gắn với tục hoả táng người chết, với rất nhiều vật chôn theo, ít nhiều có biểu hiện là đồ dùng và đồ trang sức của những

---

[1] Con cháu dòng vua Sri Mara xứ Pandya có thể đã cập bến Võ Cạnh khoảng thế kỉ II, hoà nhập với dân bản địa, truyền bá tôn giáo Hindu, chữ Phạn, phát triển kinh tế xã hội, trồng lúa và trồng trầu, cau, để đến thế kỉ III, lập bia Võ Cạnh. Tiếp sau đó, họ phát triển rộng về phía nam, đất Phan Rang, Phan Thiết ngày nay, lập những bia khắc, gọi tên bằng những địa danh dân dã ngày nay: năm 721, gọi là *chữ Yang Tikuh (nghĩa chuột thiêng)*, cũng gọi là *Đá trắng*, kể việc vua dựng lại ngôi đền bị cháy, năm 723 viết bia *"Đám cỏ trâu" (Glai Lamau)* kể chuyện dựng lại ngôi đền trên nền nhà cũ... còn có bia *Đá chẻ (Batau Tahlah)*, nhưng ở thời gian muộn hơn, các sự kiện muộn hơn. Những bia này được tìm thấy giữa ruộng lúa, đám cỏ dại, về sau được chỉnh lí, viết lại, Sanskrit và Chăm cổ, hệ thống hoá các sự kiện, khắc chính thức trên trụ cửa đền Po Nagar, một số còn được trình bày chính thức nữa trên một số bia Mỹ Sơn (Phụ lục văn bia – *Vương quốc Champa*, 2005).

Một phần của những sự kiện đó được ghi lại trên trụ cửa đền *Po Nagar* cho biết dòng vua của dân vùng nam xuất phát từ biển cả, nên tôn sùng, coi vua đầu tiên – thuỷ tổ của mình là *Biển cả (Sagara) diệu kì (Visitra)* mà hiện thân là vua *Satyavarman* – vua nhân hoá nhưng là huyền tích, còn người thật là *Indravarman*, em út của *Satvavarman*. Đến đây, người ta cũng thấy cần thể hiện bản sắc của mình bằng việc xây nơi thờ cúng cho tương xứng, nhưng phải gắn với biển, nằm ngay trên bờ biển là *núi Po Nagar*.

Việc phát hiện bia Võ Cạnh và một số bia sớm ở vùng nam, đã khiến E. Aymonier nhầm, khi xếp thứ tự các vua Champa, đã xếp sớm nhất, 1 – là Sri Mara rồi mới đến 2 – *Bhadravarman* ở Chợ Dinh (khoảng thế kỉ IV)... Bắt đầu xây đền trên Po Nagar, có lẽ khoảng thế kỉ VIII, chắc chắn đã có sự tiếp xúc, thảo luận giữa ba vùng bắc, giữa và nam, còn có sức ép của nhu cầu muốn lấy lại vùng đất của nước Lâm ấp xưa bị nhà Tuỳ chiếm và phòng thủ chống hải tặc Java và lục tặc Chenla, lúc này đã hình thành quốc gia, có tên gọi chính thức *Champapura – Paramesvara (bia Mỹ Sơn 3 – C, 79*, năm 657 CE.

Vùng nam phục tùng, công nhận quốc *gia Nagara Campa* (xem *bia Po Nagar 1*), tiếp nhận thờ thần *tối cao duy nhất là Siva*, nhưng lại thể hiện dưới hình thức *Bhagavati, là Nữ thần Biển*, cũng là *vợ của Siva*, đứng đầu dòng *mẫu hệ (Bhagavati Matrilingesvari), mà mẫu hệ dòng Siva linga (Bhagavati – Lingesvari)*, an ngự tại *Kauthara (Bhagavati Kautharesvari) – Lưỡi hái*, cũng là tên riêng gọi núi *Po Nagar – Nha Trang*, trong danh vị *Quốc vương (Po Nagar)*, cũng là *Quốc mẫu (Po Ina Nagar)* thể hiện *"bản sắc Biển"* (xin xem bia Po Nagar 5). Sự cố ý thể hiện tổng hợp, hoà nhập thật lí thú, rất thông tuệ, mà có thể, người ta chưa từng gặp một trường hợp nào tương tự thế này. Từ đây, mở đầu một lớp cư dân mới, một dòng tộc mới, tự gọi là *dòng tộc Cau/Pinang vayun (Phan: Kramukavamsa)*, mở đầu và phát triển không ngừng ở vùng Nam và cũng là tộc gốc của cả Champa. Thời hiện đại đã từng vinh danh có anh hùng Pinang Tak.

dân đi biển, dân ngoài biển vào. Người ta nghĩ đến một cách tự nhiên và có lí là chủ nhân của văn hoá Sa Huỳnh là người Chăm, nói *ngôn ngữ Malayo – Polynesia*, cùng với dân *Malayo* sống trên vùng quần đảo ngoài Biển Đông, thậm chí xa hơn nữa, trên Thái Bình Dương. Họ đã đến bờ Biển Đông, miền Trung Việt Nam ngày nay, sinh cơ lập nghiệp rồi lập nên nước Champa tạo nên dân Champa, *văn hoá Champa, tiếng Chamic*. Một thời gian dài, mối quan tâm và thích thú chủ yếu là tìm kiếm di chỉ văn hoá Sa Huỳnh.

Các nhà khảo cổ học khi khai quật các di chỉ mộ vò, thường chú ý tìm và tin rằng phải thấy dấu tích văn hoá Champa liền ngay lớp trên của văn hoá Sa Huỳnh. Kết quả cho đến nay cũng không thực được như ý mong muốn, vì sự xáo trộn đất di chỉ. Năm 1928, nhà khảo cổ học người Pháp J.Y. Claves khai quật trong lòng thành Trà Kiệu và đinh ninh đây chính là di chỉ cổ, chứa đựng di tích Champa. Kết quả này đến nay vẫn còn gây nhiều điều bàn cãi[1].

Nếu nghĩ rằng các bãi mộ vò chỉ gắn với dân đi biển, *người biển (Orang laut)*, là dân khởi đầu của lịch sử vùng ven biển thì hoá ra người Malayo đến bờ Biển Đông từ khoảng nửa đầu thiên kỉ I TCN là đi đến chỗ hoang vu, không người? Một thời gian dài, điều này đã bị coi nhẹ, nhiều người không để ý đến sự pha trộn văn hoá của dân bản địa vốn đã đạt trình độ phát triển khá với dân biển nhập cư. Nhiều người đã chỉ thấy dấu tích văn hoá Sa Huỳnh, mà không thể tìm thấy văn hoá Champa trên mặt lớp văn hoá Sa Huỳnh, có thể suy diễn ra điều này điều khác, nhưng không thật chắc là văn hoá Champa.

Thực là rất không đầy đủ nếu bỏ qua hay coi nhẹ thực tế ở vùng bắc miền Trung, từ Quảng Bình đến Hải Vân, nơi người *Kơ Tu* sinh sống từ lâu bên cạnh người *Pa Cô, Vân Kiều, Tà Ôi, Pa Dí* tập trung trên đất huyện A Lưới, Huế; vùng giữa, từ Quảng Nam, Quảng Ngãi ngày nay là người *Hơ Re* đã sinh sống từ thời đồ đá. *Người Kơ Tu* dựng *nhà gươl* bằng gỗ, khá hoành tráng và đẹp, có nghề săn bắn, tìm vàng. Trên đỉnh Trường Sơn, dấu ấn cư dân cổ bản địa đã có từ 18.000 năm, rồi người *Banahr, Sedang* cho đến ngày nay, nối liền vùng nam là địa bàn của người *Mnong, Mạ*..

Người *K' Hor* còn gọi là người *Cho Sre* (người làm ruộng). Người *H'Re* còn gọi là *Chom Re* – người sông Re, đánh cá, trồng lúa ven sông Re huyện Ba Tơ – Quảng Ngãi, có bộ trống và bộ cồng chiêng, có nghề dệt, làm gốm, dựng nhà sàn, tục làm nhà mồ và làm lễ *Sapu* (lễ đâm trâu), còn ra đảo lập nghiệp (cù lao Re), đi biển, đánh cá...

[1] J.Y. Clayes. *Fouilles a Tra Kiêu*, BEFEO XXVIII.

Nói cách khác, người Mã Đảo vào là cộng cư với những dân bản địa đó, tương tác văn hoá với họ, làm thành dân bản địa mới ở ven biển miền Trung Việt Nam.

Trong một số bài viết gần đây, chúng tôi có ý nhấn mạnh dấu ấn văn hoá bản địa Nam Á hay *Proto Môn* có trước; các nhà nhân chủng học Pháp gọi là *người Nguyên Đông Dương* (*Proto Indochinois*) ở lớp dưới lớp mộ vò, văn hoá Sa Huỳnh hoặc đan xen cùng thời gian cộng cư, thể hiện trong các di chỉ khảo cổ học ven biển, từ *Làng Vạc* (Nghệ An), *Cồn Ràng* (Huế), *Gò Quê* (Quảng Ngãi), *Xóm ốc* (Lý Sơn, Quảng Ngãi), *cả Yaly* (Kontum) cho đến *Hoà Diêm* (Khánh Hoà), *Cần Giờ* (huyện ven biển Thành phố Hồ Chí Minh). Ở Long Thạnh – một di chỉ văn hoá Tiền Sa Huỳnh khoảng thế kỉ VIII – VII TCN, đã tìm thấy một bộ *linga – yoni* rất giống thực, bằng đất nung, chắc của dân Nam Á bản địa trồng lúa nước, là miếng đất mở cho người Nam Đảo kéo vào đông, làm thành *Văn hoá Sa Huỳnh* (Quảng Ngãi) từ thế kỉ V TCN.

Một quốc gia Champa mới xuất hiện trên cơ sở đấu tranh chống ngoại xâm đô hộ, còn phải dựa trên cơ sở phát triển kinh tế – xã hội, trên nền nông nghiệp trồng lúa nước, làm thủ công – nghề dệt, làm gốm, của cả dân bản địa và dân nhập cư, nghề đúc đồng của dân Nam Á và rèn sắt của cả dân bản địa hay nhập cư, với tinh thần năng động, *muốn liên kết rộng ven biển, cửa sông* để phát triển kinh tế và có sức mạnh hợp quần. Một địa điểm khá rõ, khá lí thú là *Hoà Diêm* (Khánh Hoà). Nơi đây đã có 4 cuộc đào khảo cổ, khoảng năm 2000, đã phát lộ một địa điểm cư trú, có đống rác bếp vỏ ốc biển rộng tới mấy chục m^2, dày/cao hơn 1m, có 5 dọi xe sợi bằng xương sống cá biển, 6 xuyến – vòng tay bằng vỏ ốc biển, có 2 mộ chôn nguyên theo tư thế nằm ngay ngắn và hai mộ cải táng, xếp gọn trong nồi và ở lớp trên còn phát hiện khoảng 20 mộ vò – chum hoả táng. Về táng thức và tập quán sinh hoạt có thể thấy rõ dấu ấn văn hoá Nam Á bản địa với Nam Đảo từ biển vào, hoà trộn, cạnh nhau mấy vò nồi cải táng cho thấy kiểu dáng loại gốm cứng mịn màu hồng và hoa văn lạ, chưa từng gặp trong các di chỉ văn hoa Sa Huỳnh. Có lẽ, lần đầu tiên, có thể thấy đây, gốm mới xuất hiện là *gốm Champa sớm*. Ở *Hoà Diêm*, nồi gốm dùng cải táng có hoa văn băng trơn khắc vạch và nồi gốm có vân, hình đôi vú phải chăng chính là gốm Champa sớm?[1]

Vương quốc Champa hình thành và phát triển với sự du nhập bờ biển Đông Việt Nam ngày nay của những nhóm người nói ngôn ngữ *Malayo – Polynesia* từ biển vào cư trú.

---

[1] Lương Ninh, *Hoà Diêm, Xóm Cồn, Sa Huỳnh*, Khảo cổ học, số 2 – 2001.

Nếu không có sự cộng cư hoà thuận, *tương tác văn hoá Nam Á và Nam Đảo* thì cũng không thể tạo nên cộng đồng *dân cư ổn định vững chắc* trên bờ Biển Đông ngày nay, có thể tiếp nhận văn hoá mới, để vươn lên trình độ xã hội cao hơn.

Vùng bắc – nước Lâm Ấp cũ – đã từng bị chính quyền Hán cai trị, song người Nam Á – Proto Môn (K'Tu, H'Re.) và cả Nam Đảo cộng cư đang sống theo các bộ lạc trồng lúa, đánh cá, không tiếp nhận văn hoá Hán với chế độ quan lại chuyên quyền và tôn giáo nhất thần, đã nổi lên chống lại, giành quyền tự chủ.

Trong bước đường đầu tiên đi lên ở miền Trung và cả miền Nam Việt Nam, *người Ấn Độ* đã *có tác dụng thúc đẩy* một cách *hoà bình, tự nguyện và mạnh mẽ*. Nếu thiếu sự thúc đẩy và dẫn đường này, trong bước đi đầu tiên, có lẽ dân cư vẫn còn sống lặng lẽ, lẻ tẻ như những người nông dân, làm ruộng, đánh cá, làm nghề thủ công trầm lặng, riêng rẽ... Tiếp xúc với một nền văn hoá cao hơn, một tổ chức cao hơn là nhu cầu bức thiết, không thể thiếu của cư dân bản địa, trên bước đường phấn đấu xây dựng một xã hội thống nhất rộng hơn và tổ chức cao hơn...

4. Sự tiếp xúc với người Ấn Độ và văn hoá Ấn Độ

Ấn Độ từ xa xưa là một tập hợp quốc gia – dân tộc, vốn có một nền văn hoá lâu đời, phát triển cao, một nền văn minh cổ xưa, độc đáo. Người Ấn Độ cũng có một nền kinh tế tiền tệ – thương mại và nghề đi biển từ rất xa xưa.

Dân hai bờ *Tây và Đông Ghates*, mỗi bên bờ dài hơn nghìnkm, sớm giỏi nghề đi biển, đã vượt Ấn Độ Dương buôn bán với châu Phi và thế giới Địa Trung Hải, với người Aráp và nhất là sớm vượt vịnh Bengal giao tiếp, buôn bán với vùng quần đảo Đông Nam Á ở Biển Đông[1].

Miền Bắc Ấn Độ sớm hình thành "*vùng lưu vực Ganga*", với những trung tâm kinh tế – văn hoá, những quốc gia cổ khá phát triển, như *Kosala, Magadha, Anga*... với nhiều thành thị cổ, phồn thịnh từ đầu Công nguyên, đã được các bản văn cổ như Purana, kể cả các thư tịch Phật giáo nói đến, như *Rajagriha, Kausambi, Savathi, Baranasi, Ayodhya, Mathura, Taxila, Pataliputra* kinh đô của *Magadha*, *Campa* – kinh đô của *Angas*, ở hạ lưu *Ganga*, chỉ cách cửa biển 30km. (R. Tripathi, 1982)[2], và Sharma[3].

Miền nam Ấn Độ cũng hình thành những hải cảng, thương mại đường biển từ đầu Công nguyên, Tác phẩm địa lí của *Ptolemei* (năm 81 CN) đã kể nước *Chola* ở

---

[1] Kenneth Mc Pherson – *The Indian Ocean, A History of People and the Sea*, Delhi – NewYork, 1993.
[2] Rama Shankar Tripathi – *History of Ancient* India T.1, 2, 3, Delhi 1942.
[3] R.S. Sharma – *Material Culture &Social Formation in Ancient India*, MacMillan 1982.
Cũng xem Romila Thapar – *A History of India* – Penguin 1984.

Nam Ấn, có thành thị trong đất liền và hải cảng. Tác phẩm *Astadhyayi* của *Panini* và *Ramayana* của *Valmiki* đều kể về sự giàu có của kinh đô nước *Pandya* – *Katyana* (thế kỉ IV TCN) đã được coi là phồn thịnh.

Phát triển sớm như thế, nhưng vì sao đến đầu Công nguyên mới thấy rõ dấu ấn sự có mặt của người Ấn Độ ở vùng Biển Đông? Phải chăng không dễ gì người từ phương xa lạ cứ tự nhiên mò mẫm vào đất liền hay nhất là đưa người vào chiếm đất liền mà gọi là lập đất thực dân (*colony*) Đông Nam Á?

Người Malayo – Polynesia đi đến bờ biển Đông Nam Á ổ ạt khoảng giữa thiên kỉ I TCN và đã dần dần ổn định trong vòng nửa sau thiên kỉ I TCN.

Đến cuối thiên kỉ I TCN, chắc rằng người *Mã Đảo (Malayo – Polynesia)* hay *Nam Đảo (Austronesian)* đã nhập cư, dung hợp văn hoá với người *Nam Á* bản địa, ổn định đời sống và còn định cả bãi chôn người chết trong vò mộ đến nay, tạo thành cộng đồng nói ngôn ngữ Chamic, gần 100.000 người và nhóm nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, cộng khoảng hơn 800.000 người, rồi họ tiếp tục đi biển, đánh cá, giao tiếp với người Nam Đảo ở các đảo ngoài Biển Đông, trao đổi sản vật, đồ dùng và đồ trang sức ngọc với dân cổ đảo Đài Loan (*Austronesian Formosan*, khoảng 20.000 người)[1]. Người *Malayo – Chamic* có thể đã trao đổi nghề làm gốm với dân *Kalanay – Lapita* ở đông Philippin[2]. Một bộ phận người Chamic chuyển đến sống ở *đảo Hải Nam*, biến đảo này thành "đất thực dân" của người Chăm[3]. Tài liệu chính quyền hiện nay tuy cho biết rất ít về dân cư Hải Nam, cũng thấy được các dân tộc ít người ở đây có tộc Lý, Miêu, Chương, chiếm 20%, còn 80% là Hán trong tổng số hơn 7 triệu dân. Có hai làng ở ngoại ô thành phố Sanya, phía nam Đảo, là làng Dương Lan và Hồi Tân, với số dân khoảng 10.000 người, ít hơn con số của Benedict, gọi là người *Utsuls* – tài liệu của chính quyền địa phương cũng gọi là người *Cham* gọi tên là "Hồi"!, nói với nhau ngôn ngữ *Tsat, tức Chamic*. Tuy nhiên, họ cũng đã lập được phố xá đông đúc, mở những hàng quán, hiệu ăn, có bán món phở, treo biển là *Việt – súp*, hằng năm về Phan Rang dự lễ Katê, nên các hãng hàng không thường quảng cáo đường bay quốc tế *Hải Khẩu – Tháp Cham*. Với các hoạt động như thế, người Chăm – Chamic thực sự làm chủ Biển Đông cho đến đảo *Mindoro*, phía tây Philippin. Tài liệu Trung Quốc gọi là đảo *Dân Độ Lô* mà thời trước, các vua chúa Trung Hoa coi là phụ thuộc Champa, nên khi vào triều kiến được coi là thuộc phái bộ Champa, mà không đồng ý cho *Dân Độ Lô* vào riêng.

---

[1] Hsiao Chun Hung et al. *Ancient jades map of Prehistoric Exchange in SEA*, PNAS, Dec.11, 2007.
[2] Benedict P.K. – *A ChamColony on the Island of Hainan*, Havard JAS 1941.
[3] Peter Bellwood, James J.Fox et al – *The Austronesians* – ANU Press, 2006.

Người Malayo – Chamic đã đến bờ biển từ trước Công nguyên, còn có thể, người Malayo – Raglai đến từ đầu Công nguyên. Người Chamic đã đặt cơ sở từ sớm, cũng đã có dựng bia từ sớm, từ thế kỉ III. Người Raglai sau một chút, nên phục tùng, theo: "Bấy giờ dân xứ Panduranga tôn ngài (Harivarman) lên trị vì nơi này vì lợi ích và hạnh vận của *Nagara Campa*, như từ thời xa xưa ... ngài trị vì nước này (bia *Po Nagar" 1*). Ngày nay, ở Ninh Thuận, ngày lễ Kate, người Chăm chuẩn bị nội dung, đợi đón nhận lễ phục do người Raglai mang đến thì bắt đầu làm lễ. Tập tục từ bao giờ, cứ thế mà làm, nhưng đã cho thấy mối quan hệ thân tộc của hai nhóm cư dân nói tiếng Malayo này. (VTV 2, 19/02/2011).

Hiện không có tài liệu nào cho biết về sự di cư của người Chăm đến đảo Hải Nam, nhưng chắc là có, từ khi đã hình thành vùng quần cư Phan Rang, nơi đã có bia *Glai Lamau, Glai Klong Anoek* niên đại thế kỉ VII – VIII, cả *Võ Cạnh*, bia khởi đầu, thế kỉ III, đã hình thành trung tâm tín ngưỡng lễ nghi – làng Chakling, nơi hành lễ Katê từ sớm, là đền rồi tháp Po Rome, để đã ra đi một bộ phận, tìm thêm nơi cư trú ở đảo Hải Nam, có thể vào thế kỉ XI – XII, thời đã xảy ra xung đột Panduranga – Vijaya – Cambốt, bao lâu rồi vẫn nhớ về quê cũ, hằng năm rủ nhau về làm lễ ở Tháp Cham.

Ổn định rồi, muốn thống nhất dân cư, lập nước, cần phải có văn hoá, có tổ chức. Đi thuyền dong duổi trên Biển Đông, họ quen biết nhiều người, nhiều nhóm người Ấn Độ, có các thương lái, thể thủ công, các giáo sĩ Ba La Môn, những người có văn hoá, biết tổ chức, ai thuận thì mời đến giúp. Sự phát triển tiếp tục của dân ven bờ Biển Đông bắt đầu có sự cộng tác, phối hợp của người Ấn Độ, của văn hoá Ấn Độ.

5. Từ nước Phù Nam

Dấu ấn văn hoá nước ngoài xuất hiện ở Đông Nam Á sớm nhất là ở ***cảng thị Óc Eo thuộc nước Phù Nam***, nhưng chưa phải ở văn bia, mà ở hiện vật, những con dấu, nhẫn bạc, khắc *chữ Brahmi, Pallavah (gốc Parthia)*, xem ra sự mở đầu không phải xuất phát từ chính Ấn Độ. Các học giả Ấn Độ, hầu như tất cả, khi kể các đất thực dân của Ấn Độ ban đầu, khẳng định có Champa, Cambốt, nhưng không nhắc tới Phù Nam. Người nước ngoài đầu tiên có ảnh hưởng đến Phù Nam có thể là *người Scythes*, cũng gọi là *Indo – Scythians* gốc Trung Đông, nổi tiếng tài năng, xông xáo, táo bạo. Một số đồ trang sức như nhẫn, mặt dây chuyền bằng bạc, vật gốm có hình người đội mũ chóp kiểu người Scythes, vài người có mũi cao kiểu người Âu, một đèn đồng Ba Tư, 2 huy chương vàng thế kỉ II của La Mã, có lẽ do

chính người Scythes mang đến, vài chục đồng tiền bạc có khắc hình vua chúa mặc áo dài, đội mũ cao, tên các ông vua bằng chữ Hi Lạp, gọi là tiền *Indo – Greek*.

Kể về việc lập quốc, sách cổ Trung Hoa, từ *Tấn thư* đến *Lương thư, đều kể lại sự tích* "Vua nước đó (Phù Nam) vốn là người con gái tên là *Liễu Diệp* mà một người nước ngoài tên là *Hỗn Hội* hay *Hỗn Điền* (đọc lẫn), được thần báo mộng, đi đến chinh phục, cưới nàng làm vợ, cùng cai trị nước; con cháu truyền cho nhau"... Không có dấu vết Ấn Độ. Điều này tưởng là huyền tích, kể truyện li kì, nhưng lại được xác nhận bởi một tấm bia khác lạ của Champa, niên điểm 657 CN – bia Mỹ Sơn (C.79) của *vua Prakasadharma*. Bia (câu XV – XVII) kể cha của ông là *Jagadharma* phải đi đến *Bhavapura*..." (Thuỷ Chân Lạp) ở đó, "*Kaundinya*, bò mộng của những người Ba La Môn đã cưới *con gái của vua các Naga* để hoàn tất lễ nghi, tên là *Sarvani* sinh ra từ dòng giống *Soma*, rồi có con, chính là *Prakasadharma*, sẽ về làm vua Champa. Nghe qua hơi rắc rối bởi gặp mấy cái tên lạ, nhưng sự thật cũng đơn giản, không đến nỗi khó hiểu.

Trên lưu vực sông Ganga bắc Ấn Độ vốn có một bộ lạc sinh sống, làm nghề chăn nuôi gia súc, được coi là thiện chiến – ham chiến, tự gọi tên là tộc *Rắn (Naga)*, nay có khi còn gọi là *Quỷ bà Mãng Xà (Cobra Women)* theo nghĩa tôn trọng; xưa đã từng được nói tới, có vai trò từ trong *Mahabharata*, từ trước Công nguyên. Khoảng đầu Công nguyên, một tộc du mục, sống từ châu Âu đến Trung Đông, được gọi tên là người *Scythes, mà một* nhánh tự coi là dòng dõi *Mặt Trăng*, còn xông xáo, táo bạo không kém gì *Naga*, đến sống ở vùng nam Himalaya tiếp thu, hoà trộn văn hoá Ấn Độ, tự gọi theo tiếng Phạn là *Chandra* nghĩa là *Trăng, và Soma – nữ giới Trăng*. Người Hán gọi *là Nguyệt thị. Xứ Rắn – Nagaland hình thành từ đầu* Công nguyên với sự tham gia của người Scythes Ấn hoá, dòng *Trăng – Soma*, vươn lên dưới đời vua *Nagabhata I, II*.

Kaundinya chắc là người *Scythes Ấn hoá* lại có vợ là *Soma* – con gái của vua *Naga*. Đó là nội dung của tấm bia nói trên. Dưới thời vua *Huviska* đã có một số văn khắc để lại, ở Mathura, Sanchi, vào các năm 24, 28, 41, 60 đã có đúc tiền bạc, đồng, đúc chân dung vua *Huviska*, nữ *thần Nanaya*, được khen là rất đẹp. Từ đó, họ xông xáo ra biển, tham gia phát triển văn hoá, nghề thủ công, thương mại, lập nước Phù Nam. Xứ Rắn – *Nagaland* vẫn phát triển đến nay thành một bang hiện đại của Ấn Độ; Thống đốc do Tổng thống chỉ định, thời hạn 5 năm, vẫn còn hình Rắn trong trang trí, nghệ thuật, còn để lại dấu ấn về sau.

Rắn Naga để lại dấu ấn khá đậm trong tập tục, truyện dân gian, nghệ thuật, văn hoá Khơme. Cùng với các hình rắn trang trí thành cầu, mái nhà, huyền tích lập nước, bao giờ cũng có truyện thủ lĩnh Prah Thong lấy vợ Rắn và ngày nay,

đám cưới, Cô dâu mặc áo gì, cũng phải có vạt sau dài, giả đuôi rắn mà chú rể nâng vạt đi theo. Tuy nhiên, truyện Rắn lại khá mờ nhạt trong mọi lĩnh vực văn hoá, đời sống của vương quốc Phù Nam và người *Bnam Nam Á* bản địa là cư dân chính của Phù Nam.

Huyền tích Phù Nam có liên quan gì với Champa và bia Mỹ Sơn? Có. Mẹ đẻ ông vua thứ 10, vua xuất sắc của vương triều thứ nhất *Gangaraja* của Champa là *Sarvani* "tuyệt vời sinh ra từ dòng giống *Soma*". Như thế, ông vua thứ ba của nước Bhavapura/Chenla là *Isanavarman*, lấy vợ dòng *Soma – Kaundinya – tộc Naga*, là con rể dòng *Soma – Naga* của Phù Nam mà việc truyền ngôi phải theo mẫu hệ, dòng mẹ, tạo nên mối quan hệ 3 chiều phức tạp.

Kaundinya – Soma đã mở đường đi ra biển, về phương Đông, dẫn theo các thương lái, thể thủ công cả người Scythes, Naga, và Ấn Độ, những giáo sĩ truyền bá đạo Phật và đạo Hindu mà chính họ đang theo, định cư trên bến dưới thuyền ở Oc Eo, những nghệ sĩ tạc tượng Phật và thần Hindu để thờ, thu hút sản vật Biển Đông để bán, lấy tiền bạc Indo – Greck, cả mấy chú khách thương bán gương đồng thời Hán.

Không dừng lại ở *Thaton* (Myanmar) hay *U Thong* (cửa sông Chao Praya – Thái Lan), mà dường như những người *Scythes* này muốn kết nối cả Trung Đông – xứ sở của họ với Biển Đông – phương Đông. Cho nên họ thẳng đường đi ra biển, tụ lại ở cửa biển. Di chỉ khảo cổ học ở cảng thị Oc Eo có lượng đồ trang sức bằng ngọc, vàng, bạc, có số con dấu và mảnh thiếc "cặp chì" của các thương lái giàu, có số tiền bằng bạc đúc hình các vua *Kadphises, Huviska*... in tên bằng chữ Hi Lạp, có lượng tượng Phật và Visnu *theo trường phái Phù Nam*, đẹp và nhiều hơn bất kì nơi nào trên thế giới thời ấy, trở thành cửa ngõ nối Địa Trung Hải và Trung Đông với Biển Đông. *Oc Eo* trở *thành biểu tượng* của *Đế chế Biển đầu tiên* ở Đông Nam Á, vượt cả tầm mức quốc gia, vùng, vượt hơn những trung tâm hành chính, chính trị, tôn giáo như *Nagara – pura (Angkor Borei), Phnom Da*..

Từ đây, thế kỉ I – II mới mở ra con đường biển Đông – Tây, từ Arakan – bờ đông Bengal, Thaton (Myanmar) mà từ lâu, người Ấn Độ gọi là *Suvarnabhumi* (Đất Vàng), qua Vịnh Thái Lan đến Oc Eo – Biển Đông. Cũng từ đây, về sau mới dẫn đến việc tìm đường qua eo Sunda đến quần đảo Indonesia.

Phải chăng vì thế mà ở Oc Eo phát hiện được đồ trang sức, lượng vàng bạc, vật liên kết thương mại, đồng tiền bạc, nội tệ, ngoại tệ, cả tượng thần, Phật, nhiều về lượng, đa dạng về thể loại, vượt cao hơn một nơi buôn bán, trao đổi, mà trở thành một cảng thị quốc tế, nơi quần cư của thương nhân, ngoại kiều... nhưng văn bia thì

lại chậm, và ít, chỉ 3 – 4 bia, niên đại thế kỉ V, mà chỉ là những tâm sự nội bộ, không phải là bố cáo toàn dân của triều đình, như những bia khác từng thấy.

6. Đến Champa

Nơi người Ấn Độ cũng đến sớm là **Champa**, có lẽ khoảng thế kỉ II – III CN. Người đi xuất phát từ *Campa*, kinh đô nước *Anga*, ở phía đông *Magadha*, cách cửa sông Ganga ra vịnh Bengal chừng 30km. Họ đến, vào sông Thu Bồn, lập vùng cư trú ở *Gò Cấm, Trà Kiệu*, buôn bán, thu hút cả thương lái bán hàng Ấn và Trung Quốc, rồi vượt đèo Hải Vân lấn đất phía nam của chính quyền đô hộ Hán, Lục Triều, là nơi vốn họ sinh sống từ trước, xây dựng kinh đô trên bờ sông Ô Lâu, gọi tên theo tên vua là *Kandarpapura*, gắn với sông, từ Thu Bồn đến sông Bồ, Ô Lâu và sông Hương gần Huế, bởi họ tự coi là *dân sông nước*, gắn với *sông Ganga*, đặt tên nước mới mở là *Champa* – đội tên kinh đô quê hương của họ, nước *Anga*.[1] Trước đây, G. Maspero coi là họ đặt tên nước theo tên loài hoa Lan Champaka Linnae, nhưng chỉ là sự suy đoán không có căn cứ nào. Vua đầu tiên của họ gọi là vua Hằng Hà (*Gangaraja*). Ông này dựng đặt cơ sở xong thì hẳn là giao cho con cháu cai quản rồi trở về quê quán, chắc do nhớ quê, chưa dứt bỏ được?

Bia Mỹ Sơn 3 (C.79): A.1 – "Đức vua tên là *Gangaraja*. có phẩm hạnh và lòng quả cảm... Vương quyền (đã có ở quê) khó mà rời bỏ... nhìn thấy sông Hằng Hà là một niềm vui lớn", thế rồi Người ra đi từ đây (trở lại) sông Hằng Hà.

Một số văn khắc chữ Phạn (Sanskrit) đã được phát hiện, đều có tên vua *Bhadravarman*, có thể là tên vua sớm của dòng Gangaraja hay một dòng nào khác (chữ Hòn Cụt – Quảng Nam (C.105), Chợ Dinh – Phú Yên (C.41), Mỹ Sơn 1 (C.78)). Tự dạng và nội dung các văn khắc này, nhất là bia C.78 cho phép đoán niên đại thế kỉ IV. Rất có thể các "cố vấn" Ấn Độ đã đến bờ biển vùng bắc miền Trung Việt Nam ngày nay từ thế kỉ III, tham gia lập và xây dựng Champa cùng với dân bản địa. Một số điểm quần cư đông đúc có niên đại thế kỉ III cũng đã nói lên điều đó (*Gò Cấm, Cồn Ràng, Trà Kiệu*.). Từ đây mà có các thành thị đầu tiên, kiến trúc đầu tiên, như Mỹ Sơn, cụm kiến trúc gần phá Tam Giang như Mỹ Khánh, Vân Trạch Hoà, đền tháp trong kinh thành Kandarpapura... (nay đã sụp đổ).

Bên trên đã kể, E. Aymonier đã nhầm khi kể các vua Champa – 1 – Sri Mara, đến 2 – Bhadravarman ở Chợ Dinh, mà chưa rõ có đến 3 văn khắc có tên ông vua này, cả ở Mỹ Sơn cùng với phạm vi và trình độ phát triển sâu rộng hơn.

Bia Võ Cạnh (C.40) cũng được đoán định niên đại thế kỉ III, gần cùng thời bia Mỹ Sơn 1 (C.78), nhưng tình huống lại rất khác, chưa có cơ sở tôn giáo và xã hội

[1] R.S. Sharma – *Material Culture & Social Formation in Ancient India*, MacMillan, 1982.

bằng Mỹ Sơn 1. Võ Cạnh do một nhóm đi biển người *Tamoul ở xứ Pandya*, cực nam bán đảo Ấn Độ, ngược chiều lên bắc *vịnh Bengal* ra Biển Đông và có thể đã tiếp xúc với manh mối nào đó người Malayo – Raglai cập bến bờ Nha Trang. Lúc này ở vùng bắc, người Ấn mới đến Mỹ Sơn, còn đang ngỡn ngang. Họ hoà đồng với dân bản địa, làm ăn, sinh sống. Các giáo sĩ Ấn Độ dạy dân bản địa nói tiếng, học chữ Phạn và truyền bá tôn giáo, *Siva giáo*. Ở vùng bắc có 3 văn khắc ngắn cùng với bia "tuyên ngôn" nếu có thể gọi như thế, hơi muộn, năm 657, tuyên bố triều vua đầu tiên, bắt đầu từ *Gangaraja*, cho đến tuyên ngôn lập nước, đặt tên là *Champapura – Paramesvara* (kinh thành Champa – tôn thờ Siva). Ở vùng nam cũng có chừng ấy, 3 – 4 văn khắc dài hơn một chút và quan trọng nhất chính là bia "tuyên ngôn" – bia Võ Cạnh. Võ Cạnh vừa cho biết gốc nguồn là vua phương nam, nước Pandya, vừa khẳng định truyền thống mẫu hệ, mở đầu từ chính nhóm này. Người Ấn Độ vùng bắc thì nhấn mạnh truyền thống *sông nước Ganga*, còn người *Ấn – Pandya* miền nam lại tự hào ngợi ca truyền thống *Biển cả diệu kì (Visitra Sagara)*, quyết định lập khu thờ cúng trên bờ biển, thờ *Quốc vương (Po Nagar)*, nhưng thể hiện bằng *Quốc mẫu – mẫu hệ Kauthara* (*Po Ina Nagar Kautharesvari Matrilingesvari* dưới hình tượng *Nữ thần Biển (Bhagavati Matrilingesvari)*.

Miền Nam có 4 tấm bia dựng đặt gần dân, trừ bia Po Sah (C.22), đều có hình thức dân dã, công bố những việc gần gũi thiết thực. Po Nagar bắt đầu được xây dựng trên đỉnh núi có thể từ đầu thế kỉ IX, ghi chiến tích đầu tiên là hai lần đánh người Tầu (tức là chính quyền đô hộ của nhà Hán và Lục Triều ở phía bắc sông Gianh), dựng lập lại đền miếu và tượng thần đã bị quân Java vào cướp đốt phá.

Lúc này, ở vùng bắc, *tên nước Champa* đã được định chính thức (năm 657), thần chủ tối cao là *Siva – Bhadresvara (ghép tên vua Bhadravarman* với *Isvara: Siva* đã được tôn thờ, các bia miền Nam cũng tuyên bố phục tùng *Nagara Campa*, nhưng nhấn mạnh chỗ khác của riêng mình là *"bản sắc Biển"*, tôn kính mẫu hệ, nhưng mẫu hệ không khác cái chung, là đồng nhất với Siva vì là nữ thần Biển cũng là Vợ Siva – Bhagavati *Matrilingesvari (mẫu hệ linga – Siva)*. Điều này đã được xác nhận trên bia Mỹ Sơn, Mỹ Sơn XII – C.90) đời vua Harivarman, năm 1080. Một đất nước, một chính quyền ngày càng phát triển có quy củ trên cả 3 vùng.

Ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ cũng gia tăng gia trên hải đảo, nhưng muộn sau một chút:

Một văn khắc viết Sanskrit ở đảo *Borneo* kể một ông vua là *Mulavarman* đã cho làm thuỷ lợi, tưới ruộng, năm 450 CN.

Một tác giả xưng tên là *Purnavarman* kể ở nước *Taruma* ở Bandung, tây Java, cả cha và ông nội đang chứng kiến làm lễ Ba La Môn... những nhân vật, sự kiện chưa định hình, rõ ràng, chưa cho thấy khung khổ xã hội, quốc gia và mức độ văn hoá để được hiểu về văn hoá và xã hội vùng hải đảo, chỉ rõ là văn hoá Ấn Độ đã thể hiện ở những nơi này vào giữa thế kỉ V.

7. Thảo luận

Sự dung hợp và tương tác văn hoá Nam Đảo – Nam Á tạo nên nền tảng cộng đồng dân cư ven biển có thể coi *là yếu tố quyết định của sự phát triển*? nếu thế thì vai trò của sự tác động bên ngoài của Ấn Độ đến đâu?

8. Sơ kết luận

Các học giả thường dùng từ *(lập) đất thực dân (Colony)*, dễ bị hiểu là đi khai hoang, lập chính quyền cai trị. Nhưng người Ấn Độ du nhập văn hoá một cách hoà bình, không áp đặt, ép buộc. Dạy chữ và truyền bá tôn giáo đa thần (Hindu) thì không ép buộc. Từ học chữ nước ngoài, dân bản địa còn sáng tạo ra chữ viết của mình – chữ Cham cổ và kim, viết bia và viết sách, truyện, ghi chép thiên văn địa lí, thời tiết, khế ước, thuế má. Nhờ du nhập văn hoá Ấn Độ mà có thể tập hợp dân cư, tổ chức Nhà nước, xây dựng và phát triển văn hoá.

Truyền bá văn hoá, xây dựng quốc gia tạm ổn, nhà Sáng lập người Ấn Độ đều ra đi, để lại cho hoàng gia người bản địa, có lẽ chỉ lưu giữ là nơi qua lại, buôn bán và ảnh hưởng văn hoá, tôn giáo lâu dài... Hẳn là cần phải thế? Tất cả những nơi đã biết, đều như thế – *dòng "Biển cả diệu kì"*, *dòng "Hằng Hà là niềm vui lớn"* và cả ở Phù Nam, *Kaundinya* đã đến rồi còn đi những nơi đâu... Nhưng trước đó, nếu không có sự dung hợp, tương tác văn hoá của các nhóm dân bản địa ven biển thì cũng không làm được việc gì. Chính họ cũng có nhu cầu phát triển, cũng đang muốn vươn lên. Cứ xem Phù Nam, Champa với các vùng khác ngoài hải đảo thì đủ rõ. Dân hải đảo chủ yếu là Proto Malayo – Polynesia, phát triển chậm hơn và yếu hơn. Thậm chí, nhu cầu thống nhất 3 vùng Champa cũng là nhu cầu của văn hoá. Ngay giữa các vùng có liên hệ với nhau, vùng Nam – Po Nagar và Bắc – Mỹ Sơn, xem ra có vẻ vùng Nam phục tùng vùng Bắc, chấp nhận những gì đã được đặt ra từ *Gangaraja*, không phải là quan hệ cao, thấp, trên, dưới, mà thực chất là sự phục tùng nơi văn hoá Ấn Độ đến trước, nơi truyền bà văn hoá gốc, tôn giáo gốc là đạo Hindu, chữ và văn hoá Sankrit, là vấn đề của thời đại.

Sự tiếp xúc văn hoá ở đây không phải là sự tiếp xúc chính thức "bằng công hàm", "hiệp định", giữa chính phủ với chính phủ, cũng không giống nhau, cùng

lúc giữa các vùng. Có lẽ cả hai phía cùng có nhu cầu, do quen biết, qua manh mối trung gian của dân đi biển nào đó, rồi tiếp xúc, cùng hợp tác, thấy ích lợi, phù hợp thì xúc tiến. Ngay cả trường hợp nước Phù Nam, bề ngoài lúc đầu có vẻ là sự chinh phục, nhưng cả đoàn thuyền ra nghênh chiến, chỉ mới bắn một mũi tên, đã hàng phục, rồi lại làm lễ cưới. Nữ hoàng lại khoả thân chứ không mặc giáp phục, có lẽ chưa hề nghe nói tới *tộc Naga*, nhưng lại nhận là *Soma* của tộc *Naga*, cưới chàng trai *Kaundinya* để trở thành thừa kế chính thức ngôi vua, làm vua – Chúa từ đó. Phù Nam vừa có thành phần chính bản địa *Bnam*, *Vnam*, vừa có thành phần kết hợp từ bên ngoài, kế thừa cả dòng Soma – Naga. Sự kết hợp lập nên dòng mới – dòng *Bnam – Kirivamsa, dòng Người miền Núi Kirivong*. Họ *Kaundinya* này cũng khá xông xáo đi ra biển, hoạt động ở vùng biển, đã có hai lần đến nước Phù Nam và hơn một lần tìm đến đảo Borneo. Nước Phù Nam cũng in đậm ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, nhưng gián tiếp, *thông qua người Naga – Ấn – Scythyan*, chính họ cũng thấm đượm văn hoá Ấn Độ.

(Nghiên cứu lịch sử, số 9 – 2014)

CA MÚA NHẠC CHAMPA VỚI VƯƠNG TRIỀU NARA NHẬT BẢN

Học giả Nhật Bản *Aomi – no Mabito Genkai* qua khảo cứu các tài liệu cổ, đã kể lại về cuộc ***"Hành trình của Kanshin đến phương Đông"***[1] nhờ đó mà đến nay, có thể hiểu biết thêm về ảnh hưởng của Ca Múa Nhạc cổ Champa đến với Nhật Bản thời Nara.

Điều đáng chú ý trước tiên là ghi chép của Genkai không nhằm mục đích nói về âm nhạc, càng không phải chuyên về nhạc Lâm Ấp, mà nói về thời Nara, cho nên những gì viết về nhạc và người Lâm Ấp là rất khách quan.

1. Về xây dựng nền tảng văn hoá của thời Nara – Nhật Bản, ta được biết: năm 607, Thái tử *Shotoku* cử phái bộ đầu tiên sang Trung Quốc học tập và tiếp theo là 10 phái bộ khác trong suốt thời kì Nara (710 – 794). Đây cũng là thời kì Nhật Bản mở cửa đón văn hoá nước ngoài vào, nên không chỉ có người đi học mà còn có không ít học giả từ ngoài đến, như **Kanshin** và cùng với Kashin – nhà sư Trung Quốc – còn có 10 người nữa được coi là: *"Những người đặt nền móng cho thời kì Nara"*:

– *Kibino Mabiki*, nhà chính trị – tư tưởng Nhật, Phó Hiệu trưởng Đại học Nara;

– *Dosen*, người gốc Hoa, Trưởng *môn phái Vinaya*;

– *Yen Shin Kei*, người gốc Hoa, thầy dạy ngôn ngữ, Hiệu trưởng Đại học Nara;

– *Genbo* – nhà Phật học, sau trở thành *sojo (Đạo sĩ Bà La Môn);*

– *Bodai – Senna* vốn là người Bà La Môn Nam Ấn, sau trở thành *Baramon Sojo* tức Đạo sĩ Bà La Môn.

– Buttetsu (Fêt – Triết) – *nhạc sư Lâm Ấp – Champa;*

– *Rikyo* – nhà Phật học Nhật;

– *Ri – mitsu – I*, thầy thuốc Ba Tư;

– *Hoàng Phu* và *Đông Tảo*, người Hoa, chắc đều là nhạc công.

Mười (10) *vị "đặt nền móng "*này còn đứng sau hay có lẽ thấp hơn mười bốn (14) *Nhà sáng lập* thời đại Nara. Danh sách 14 *nhà* này, thấy có một số người

[1] *Le voyage de Kanshin en Orient* (742 – 754), par Aomi – no Mabito Genkai (779 AD), Traduit par J. Takakusu, Tokyo, BEFEO, 1928.

khác được kể thêm, thường là cao hơn, nhưng lại có mấy người đã nằm trong danl sách 10 vị "*đặt nền móng*". Tuy đôi chỗ có vẻ lộn xộn, nhưng có lẽ, sự sắp xếp củ Genkai là có dụng ý xếp thứ tự cao thấp, nhất là danh sách các *Nhà sáng lập*, từ đến 14, nên không phải ngẫu nhiên mà thứ 11, kể "đồng hạng" 2 người (Bodaisen và Buttetsu), thứ 13 cũng thế (Gun Horiki và T'ien T'ing). Cũng không phải ngẫu nhiên mà Genkai dùng hai từ khác nhau để gọi hai danh sách – Những *vị "Đặ nền móng (Fondateurs)*" và "*Những nhà Sáng lập (Createurs)*".Tuy nhiên, đứn đầu danh sách 14 *nhà* này vẫn là *Kanshin (Giám Chân)* người Trung Quốc, được nhấn mạnh là "người xuất sắc nhất, tài giỏi nhất, thông tuệ Phật pháp và có tà chữa bệnh". Ngay từ đầu, ông đã yêu cầu lập một đàn lễ (*simamandala*) để làm lễ và nơi chữa bệnh. Ông lại có uy tín, có khả năng tập hợp, tổ chức các danh sĩ cùn với mình giúp vua xây dựng thời Nara, đặc biệt thời Hoàng đế *Shomu* (724 – 748) tiếp đến là 3 ông Đại sứ Nhật ở kinh đô nhà Đường, 3 học giả Nhật, 4 hoà thượn Trung Quốc, tất cả đều thông tuệ vượt trội hơn người, đi tìm chọn cái hay về xây dựng nước; thứ 11 là hai vị *Bodaisena (Bodhisena)* người Nam Ấn Độ và *Buttetsu (Phật triết)*, người *Lâm Ấp (Champa);* thứ 12 là Nyoho, người *Hồ quốc* (có thể là người *Tokhara* hay người *Sogdiana* sinh sống ở vùng Trung Á); thứ 13 cũng là ha người, *Gun Hariki* từ nước *Côn Lôn* (Mã Lai) và *Tien – T'ing*. Còn nói rõ *Tie T'ing* là người *Cham ở Lâm Ấp* đi cùng Kanshin đến Nara, người có biệt danh là "Tai nghe tinh tường", đoán là nhạc sĩ. Kể thứ 14 là Rohen, có tuổi thơ li kì, sau trở thành chân tu, uyên thâm Phật học, giáo lí *Avatamsaka* của *Đại thừa*.

Như thế, xếp thứ 11, có hai người mà tên tuổi và quê quán có vẻ như bị lẫn lộn. Chẳng hạn Bodhi quê xứ Kapilavastu ở Nam Ấn, đúng ra phải là Bắc Ấ Độ. còn Buttetsu ở Lâm Ấp mà Lâm Ấp ở Bắc Ấn Độ, có hiệu là Bodhisatva *(Bồ Tát, Phật triết)*, cũng trùng danh hiệu một người nữa, *Bodhi*, ở Nam Ấn Độ (theo sách *Fuso ryakki, còn* có nhiều tình tiết li kì nữa). Thứ tự trên dưới ở đây hẳn là do học giả *Genkai* định, đúng sai thế nào, có giá trị đến đâu, là điều còn có thể thảo luận. Ông cũng còn một số sai lẫn khác, ví như nói Nữ Hoàng Koken thăm chùa *Yamashinadera* năm 767, nhưng nữ hoàng này chỉ ở ngôi đến (749 – 758) và Buttetsu đã qua đời năm 760, không thể chỉ huy nhạc lễ theo lệnh của bà được. Người dịch ra tiếng Pháp, học giả J. Takakusu đôi chỗ cũng đại khái, dễ gây hiểu nhầm[1].

---

[1] J. Takakusu đã dịch chức danh tất cả các nhà tu hành là *Prêtre (*vốn nghĩa là *Cha xứ, linh mục Thiên Chúa giáo)* hay lên chức là *Evêque (Giám mục)*, áp dụng với cả Phật giáo, mà có trường hợp được gọi rõ từ "*bonze*" (sư), còn lại là *Baramon sojo*., phiên âm Nhật *Baramon* (Bà La Môn), *sojo* có lẽ là gọi theo sách Trung Hoa *sư quân (*sách *Nam Tề thư) chỉ* đạo sĩ Bà La Môn mà người Pháp/Anh quen gọi là *Brahman*, người đẳng cấp Bà La Môn hay đạo sĩ Bà La Môn. Nói chung nên gọi trực tiếp *Người/hay Đạo sĩ Bà La Môn*.

Kanshin sinh năm 688 ở Dương Châu, Trung Hoa, đến Nhật năm 754, qua đời năm 763, thọ 76 tuổi. Kanshin có mặt và hoạt động văn hoá ở Nara trong những năm 754 – 763, việc thu thập tài liệu để viết "*Hành trình của Kanshin đến phương Đông*" do Mabito – no Genkai hoàn thành vào năm 779, chỉ sau 16 năm, tức gần đương thời, thậm chí là đương thời, nếu đặt trong khoảng cách những 1.300 năm, cho tới ngày nay. Hơn một thiên niên kỉ, mà tất cả đều đã bị lãng quên, lẫn lộn, mờ nhạt, thì những gì mà *Genkai* ghi lại là vô cùng quý giá. Trong những bề bộn nhân vật, sự kiện như thế, vẫn dành cả một chương để kể một cách trang trọng những người *Cham* từ *Lâm Ấp* và nhạc Lâm Ấp là khách quan và có thực; những tên gọi của ông, ví dụ *nhạc Lâm Ấp* hay *Lâm Ấp bát nhạc* là có thực, những sắp xếp đánh giá... vẫn phải coi là đầy đủ nhất, căn bản đúng đắn, đáng tin, phải tin.

Theo *Genkai*, Buttetsu được giao chỉ huy dàn nhạc Hoàng gia Nhật. *Buttetsu* vốn là một người Ba La Môn, người Champa, bấy giờ gọi là Lâm Ấp, có tài năng âm nhạc, nghệ thuật, nhưng cũng có một cuộc sống trầm luân. Ông đã sang Java, Sumatra, gặp Bodhisena, cùng nhau tìm phương tiện sang Trung Quốc, nhưng bị bão, thuyền đắm, suýt chết đuối, may sống sót, gặp Kanshin rồi nghe Kanshin huyết, cũng có ý muốn sang Nhật. Cả hai người, Bodhisena và Buttetsu rủ nhau tìm phương tiện sang Nhật sớm, đến Nhật vào khoảng năm 736.

2. Ở Nhật, trong khoảng hơn 20 năm (736 – 760), ông tham gia giảng dạy *Sanskrit* và giáo lí *Gandavyuha* phái Đại Thừa ở các chùa *Daianji, Kikoji* rồi *Ryosenji*. Tuy nhiên, sự nghiệp chính của ông là *âm nhạc*.

Ông lập đội nhạc, giảng dạy nhạc lí cho học trò, dạy cho họ tấu những bản nhạc cổ Champa và những bản nhạc mới do ông sáng tác, đặc biệt là bản *Ban-shu-raku (Vạn mùa thu)* rất hay.

Ông lại lập đội múa, luyện cho họ 8 vũ điệu:

1) *Bosatsu* (*bodhisatva*),

2) *Bato* (Pedu) – nhân vật thần thoại được các ẩn sĩ ban cho ngựa trắng để trừ ấn độc: *paidva ahihan*;

3) *Kariobinga* (*Kalavinka* hay thiên Điểu hay *Garuda*);

4) *Amma* (hay Amba – nữ thần Durga);

5) Hành khúc chiến thắng *của Bairo (tức Bhairava* – hình thức kinh khủng của Siva);

6) *Ko-on-ju* (Hồ lương tửu – thứ rượu của người Hồ;

7) Hành cung của vua *Ranryo* (tức *SagaraNagaraja*);

8) *Ban-shu-aku* (tức Vạn mùa thu)

Về nhạc, có lẽ ông đã bắt đầu đưa vào dạy *thang âm Ấn Độ (Grama)* – và *Ba Tư*:

– Sadja (tắt: Sa) – Da

– Rsabha (R) – Re

– Gandhara (Ga) – Mi

– Madhyma (Ma) – Fa

– Pancama (Pa) (ma thứ 5) Sa

– Dhaivata (Dha) La

– Nisada (Ni Be)

Về Múa:

– Vũ điệu 1 (Bosatsu): nay không còn.

– Vũ điệu 2: dựa theo truyền thuyết *Pedu* (*Rig Veda và Arthavaveda*) nay đô khi vẫn còn trong nhạc múa cung đình: người khoác áo trắng, có mào, giả làn ngựa nhẩy múa, hí trước hình rắn (vẽ trên gỗ), nhạc dồn dập mạnh mẽ. Vũ điệu 4 Múa đôi nam nữ thể hiện điệu *Tandava* của vua múa *Nataraja Siva cùng với vợ Parvati*, vũ điệu thiên thần xoắn xuýt và tinh tế.

Vũ điệu 5 – Có lẽ nguyên tác của *Bàn Minh Đức (Lâm Ấp)* cải biên, gồm 12 người múa, sau có giảm bớt số người, nhạc êm ái, trang trọng đi với dàn đồng ca gọi là hợp ca Lâm Ấp, múa đứng quây tròn, gọi là *waku*, tức vòng tròn, tức *mandala*. Đồng ca hát 7 hồi, vòng cuối rất hùng tráng. Tác giả kể thêm, những điều này rất xa xưa, chỉ nghe nói lại, chưa rõ chính xác đến đâu.

Vũ điệu từ 1 đến 5 gốc Ấn Độ, được cải biên áp dụng ở Champa trước khi đưa vào Nhật; điệu 6 và 7 là nhạc và múa cổ Trung Quốc, được Buttetsu hoàn thiện áp dụng ở Nhật, còn điệu thứ 8 là sáng tạo tại chỗ của Buttetsu.

Năm 767, Nữ Hoàng Koken đến thăm chùa *Yamashinadera*, gần Nara đã yêu cầu trình diễn các vũ điệu Champa do Buttetsu dàn dựng, chỉ huy.

Nhạc Champa thường được gọi là *nhạc Lâm Ấp*, từng bị coi là nhạc Ấn Độ Các sách viết về nhạc lí và sách ghi theo tên gọi Nhật Bản, năm 931 có chép trong số 10 nhạc phẩm cung đình được rà soát lại gần đây (1874) và trong 5 nhạc phẩm cổ được kể còn lưu hành trong cung đình đến năm 1899, có 2 vũ điệu và nhạc phẩm Lâm Ấp còn được lưu giữ là *Kalavinka* và *Pedu* mà đôi khi vẫn được trình diễn. (Những chi tiết này, có sau năm 779, hẳn là do người đời sau của Genkai, có thể cả người dịch là học giả J. Takakusu bổ sung).

Ông qua đời năm 760, thọ 57 tuổi, đang lúc còn trẻ và còn sung sức. Người Nhật thương tiếc ông. Di hài được hoả thiêu, chôn trong rừng Ubokuya, trên đồi Tomi (Dương Sơn), đối diện chùa Ryosenji. Một bảo tháp được xây dựng để

tưởng nhớ ông. Một tín đồ khắc một tấm bia, nay đã thất lạc, nhưng lời thơ còn được ghi lại trong tuyển thơ của hoàng tử Takamiya, nhan đề *Manyoshu*:

Baramon no
Tsurishi ota wo
Hamu Karasu
Manabuta harete
Hataboko ni ori

("Hãy trông kìa, con quạ đang nhặt hạt lúa trên cánh đồng do người Bà La Môn cày cấy: người ta thấy nó, mắt mọng đẫm nước mắt, đang nằm nghỉ, gối trên cán cờ")

Từ những ban nhạc, nhạc phẩm, vũ điệu được trình diễn đều đặn trong cung đình, dần dà theo năm tháng, có được cải biên ít nhiều, nhưng vẫn được giữ lại ảnh hưởng, đường nét trong các vũ điệu phổ biến thời sau, như *Dengaku* (vũ điệu nông trang), *Saibara* (vũ điệu của người xà ích), *sarugaku* (vũ điệu vui nhộn) *No* (kịch tâm lí), *Kyogen* (nhạc vui)... còn thịnh hành suốt thời *Kamakura* và *Tokugawa*.

Ngoài âm nhạc và múa, Buttetsu còn được coi là nhân vật có thẩm quyền về *Sanskrit*. Ông trực tiếp giảng dạy và biên soạn sách. *Siddham* là một pho mẫu tự, từ điển đã góp phần không nhỏ vào việc dạy và học sanskrit ở Nhật Bản, nay tuy không còn, nhưng dấu vết không phai mờ, vẫn được nhắc tới trong các sách ngôn ngữ, ngữ pháp thời sau.

Cùng với *Buttetsu*, sống ở Nara, còn có người Chăm Lâm Ấp tên là *Tien – T'ing*. Ông này hình như cũng là một nhạc công,.giỏi nhạc, thường xuyên sát cánh cộng tác với Buttetsu. Xem như thế, có thể thấy người Chăm Lâm Ấp – Champa đã đóng góp một phần quan trọng trong sự hình thành nền văn hoá truyền thống – *Văn hoá Nara* của Nhật Bản và cũng đã được người Nhật thừa nhận.

3. Năm 1925 *Paul Demieville* cho ra mắt công trình nghiên cứu "*Nhạc Chăm ở Nhật Bản*[1], còn chưa được chú ý cho đến nay, có lẽ bởi nó rất chuyên biệt và cũng vì thế, không dễ hiểu, nay xem lại, thấy nó có thể bổ sung ít nhiều cho những ghi chép của *Kanshin*, do *Aomi – no Mabito Genkai* đã khảo cứu, sưu tầm, mà Paul Demieville còn có thêm một số tìm tòi mới và đặt ra một số vấn đề mới lí thú, có thể thảo luận.

[1] Paul Demieville: *La Musique Chame au Japon*, PEFEO, 1925.

3.a. Việc tổ chức trình diễn và các đoàn Nhạc

Các tài liệu cho biết. vào cuối thế kỉ VII, do ảnh hưởng sinh hoạt văn hoá của nhà Đường Trung Hoa, triều đình Nhật Bản dưới thời Hoàng đế *Junnin* đã quyết định lập ra *Cục Âm nhạc*, tập hợp: 4 ca sĩ, 4 vũ sư, 4 nhạc công sáo, 12 nhạc công nhạc Đường Trung Hoa, 4 nhạc công *Cao Ly (Komagaku)* 4 nhạc công *Bách Tế (Kudaragaku)*, 4 nhạc công *Sila (Shiraji)*, 2 nhạc công *Dora*[1] và 2 nhạc sư *Lâm Ấp*. Qua đây, ta biết, cùng với sự thịnh hành của ca, múa, nhạc Trung Hoa thời Đường, ca nhạc của Bán đảo Triều Tiên, bấy giờ còn chia làm ba tiểu quốc, *Tân La, Bách Tế, Cao Ly*[2] cũng khá phát triển và Nhạc Champa, được gọi là *nhạc Lâm Ấp (Rinyu)* cũng có vị trí khá cao.

Tổ chức biểu diễn trong lễ hội, để phục vụ Hoàng đế, Hoàng gia và Triều đình cũng được kể tỉ mỉ:

Một sàn biểu diễn được thiết kế, dài 40 bộ (khoảng 14m) rộng (có lẽ cũng thế?). Bên các góc sàn, có dựng ba lều, rộng 50 bộ (khoảng 16m), lều (nhà) thứ nhất, ở phía Đông dành cho đội *nhạc Koma*, còn gọi là nhạc *Kudaragaku* hay nhạc *Bách Tế* (Nam Triều Tiên), nhà thứ hai là nhạc *Lâm Ấp*, nhà thứ ba dành cho các đại phu; còn ở phía tây, nhà thứ nhất dành cho đội *Tân nhạc*, nhà thứ hai là *Cổ nhạc*[3], nhà thứ ba dành cho các hoàng thân, quốc thích, các đại phu đương chức (*Hành sự đại phu*). Lễ cử hành *ngày thứ 12, tuần trăng thứ ba, năm thứ ba jokwan, ngày 25 tháng Tư năm 861 Công lịch, Koku (canh)* thứ tư, giờ *Totsu*, 7 giờ 1/2 sáng, cho mở cửa Đông, Tây, chính Giữa (vào sàn diễn, cũng tức là sân điện thờ) cho các đội nhạc: Nhạc Koma vào cửa Đông, Tân nhạc vào cửa Tây. *Ranjo (nhạc cổ,* thường làm nền cho múa Lâm Ấp) được tấu lên theo Tân nhạc (giai điệu tuỳ ý để chuẩn bị, rồi đến nhạc *Koma;* Các nhạc công đi vào lều[4]: nhạc *Koma* vào lều thứ nhất, phía đông; Tân nhạc vào lều thứ nhất phía tây; rồi đến các nhạc công

---

[1] *Dora*, còn gọi là *Turfan (Cao Xương)*, tức là *Tokharestan* của người *Tokhara* Trung Á.

[2] Khoảng thế kỉ VII, trên bán đảo Triều Tiên, miền Bắc là nơi sinh sống của *"năm bộ tộc Goguryeo"* (Cao Câu Ly hay Cao Ly), sau lập nước, gọi là *Balhae (Bột Hải)*, còn *ở miền Nam là ba bộ lạc Hàn, lập nước, gọi tên là Silla (Tân La) Baekje (Bách Tế) và Dae Gaya* (Theo *Lịch sử Hàn Quốc*, Hu Nam – jin và Yu In – sun (Chủ biên), Đại học Quốc gia Seoul, 2005.

[3] *Cổ nhạc:* Trước kia gọi là *Trung nhạc – chugaku. P. Demieville giải thích là* nhạc *trung bình (Moyenne)*, tức là ở giữa, không *Tân* cũng không *cổ*; từ ngữ và nội dung lạ., *Cổ nhạc* là nhạc Trung Hoa trước Đường, sử dụng ba *bộ ống thổi*, cùng với ba *bộ gõ*, là trống lớn (*taiko)*, cồng (*shoko)* và trống nhỏ – *tamburin* (*kakko)* vốn gốc Trung Á, được coi là có trước cả Tuỳ, Đường; Tân nhạc là từ nhà Đường, chơi với trống *Kakko*.

[4] *Cục Âm nhạc* đã cho dựng *lều* (*gakuya*) làm nơi tập kết để các nghệ sĩ chuẩn bị trình diễn và nghỉ ngơi ở cạnh sân khấu (sàn diễn); lều bằng vải, ngoài màu tím, trong màu đỏ thẫm; (*Cục Âm nhạc*) lập cuối thế kỉ VIII, được khôi phục năm 1870, thời Minh Trị, gọi là *Gagaku – Kyoku*, đến năm 1878 lại được nâng lên thành *Gagaku – bu* (theo P. Demieville).

Lâm Ấp và Cổ nhạc vào cửa giữa phía nam để đi đến các lều: nhạc Lâm Ấp lều thứ hai phía đông, Cổ nhạc vào lều thứ hai phía tây. Lúc *koku (canh)* hai, *giờ Uma* (11 giờ 1/4), các nhạc công Lâm Ấp thuộc tự viện của chúng ta, cùng với linh điểu và những cái khác[1], hai tay nâng cao các vật cúng, lướt qua sàn múa, từ Đông sang Tây rồi đi vào điện phía trong, nơi có tượng thờ để dâng đồ cúng theo thứ tự. Rồi một người đàn ông và một con voi trắng (hình tượng) đến đứng trước điện thờ. Voi này kết hợp với sàn vũ, cùng với một *ông Bụt (Bodhisatva)*[2], đứng yên đó cho đến khi các nhạc công làm lễ dâng cúng xong, trở lại sàn, cùng thực hành vũ điệu rồi mới lui về chỗ nghỉ.

Tiếp đến Nhạc cổ (làm nền) cho sự trình diễn của các *tiên nữ (Devi)*, mười hai *hung thần (Yaksa)* đi vào, nâng trên tay vật cúng, là hoa, quả, rồi từng đôi, mặt đối mặt, cùng trình diễn vũ điệu[3].

Theo tài liệu *Ryumei-sho*, vũ điệu *Bodhisatva* và *Bairo* là do một người Bà La Môn, Trưởng *Sangha (Baramon Sojo)* gốc người Nam Ấn (*Bodhi* đã nói trên), đưa vào Nhật Bản, Còn *Bussei* (hay *Buttetsu*), vốn người nước Lâm Ấp thuộc miền Bắc Ấn Độ đã truyền dạy vũ điệu *Bodhisattva, Bato* và *nhạc Lâm Ấp*. Sách *Honcho kosoden (Bản triều Cao tăng truyện)* lại gắn vũ điệu *Bato, Bodhisatva*, cả *Kalavinka* và *Bairo* với sự truyền thụ của *Buttetsu*.

3.b. Diễn tiến trong đời sống âm nhạc

Công trình nghiên cứu của *Aomi – no Mabito Genkai* hoàn thành năm 779, 16 năm sau thời gian có mặt và hoạt động của nhóm Kanshin, phản ánh gần nguyên vẹn đời sống văn hoá của triều Nara, nhưng hình như P. Demieville không được biết, vì nó được đăng năm 1928, tức 3 năm sau nghiên cứu của ông (1925), nên không thể đủ và đúng bằng Genkai. Có thể nói là về nhạc Lâm Ấp và sinh hoạt văn hoá ở thời kì Nara thì những ghi chép của Genkai đã nói trên, là rất đáng tin. Nhưng từ sau Genkai, thậm chí sau nhiều thế kỉ, P. Demieville cũng cho thấy có sự diễn tiến mới, sự biến đổi theo thời gian và hoàn cảnh.

Hoạt động âm nhạc xem ra đã giảm cả về số lượng và tổ chức. Tài liệu *Ruiju sandai kyaku* cho biết số nhạc công có 154 người vào thế kỉ VIII, đến giữa thế kỉ IX,

---

[1] Vũ điệu *Kalavinka* hay *Kariobinga* – vũ điệu Thần Điểu cùng với đạo cụ (hình voi, chim, ngựa).

[2] *Theo Todai – jiYoroku, vũ điệu bodhisattva* có hai nam đứng hai góc sàn, một người đóng giả voi trắng, (bằng hoá trang), một người đóng ông Bụt, trong vũ điệu.

[3] *Kuyo Todai – ji Rushana Daibutsu Kima* cho biết: Khi trình diễn, Voi trắng của ông Bụt *Samantabhadra* nhún nhảy trên sàn, rồi *Ngựa chúa (Tượng chủ – Nagaraja)* lại đứng quay mặt về phía bắc (ở đây, *Mãng xà vương (Nagaraja)* lại được coi là *Tượng chủ/chúa*).

Vũ điệu *Kalavinka* hay *Karyobinga thể hiện chim thần – linh điểu, bước chân nhún nhảy thoăn thoắt dưới đôi cánh dang rộng, long vũ (tà áo tung bay).*

giảm còn 107, sau tiếp tục giảm nữa; cũng không còn là bốn lều và bốn đội, mà chia làm hai đội, tả, hữu, với sắc phục khác nhau; đội tả mặc màu đỏ và màu rực rỡ, giữ hệ nhạc Trung Hoa, còn đội hữu mặc màu dịu hơn, giữ hệ nhạc Cao Ly...

Tuy nhiên, nhạc nước ngoài phai nhạt dần, nhường chỗ chính cho nhạc Đường. Một tài liệu khác cũng cho biết vào những ngày lễ lớn, các đội vũ nhạc mới tập hợp về Trung tâm để chuẩn bị phục vụ, còn bình thường, họ sống, tập dượt trong một ngôi chùa. Như đội vũ nhạc Lâm Ấp không phải ở *Todai-ji (Đông Đại tự)*, như nhiều người lầm tưởng, mà ở *Dai-an-ji (Đại An tự)*, cũng trong kinh thành Nara.

Thời Nara, Phật giáo được tôn sùng, văn học, nghệ thuật phát triển, nhưng đến năm 848, theo P. Demieville đã có một sự suy giảm rõ rệt, một số nền nhạc hầu như không còn thấy nhắc đến nữa, nhưng không cho biết nguyên nhân. Chắc là do bấy giờ, ở Nhật Bản, vấn đề đặt ra là cần giảm bớt việc xây dựng chùa chiền, cần chuyển đô đến vị trí thuận lợi hơn, gần sông, gần biển hơn. Việc xây dựng ở Nara phải đình lại, chuyển sang xây dựng ở Nagaoka, sau 10 năm, lại chuyển đến Heian – Kyoto (794), nên Demieville mới nói giữa thời Heian, thời vua *Nimmyo* (833 – 850), nhạc có nguồn gốc nước ngoài đều suy giảm, dần rơi vào lãng quên. Thời sau Nara, gọi là thời *Jogan – Kuakushiki*, điều chỉnh luật cũ, làm cho phù hợp thực tế nhật Bản; Những tên gọi như nhạc Cao Ly, Tân La, Bách Tế, Lâm Ấp rất ít được nhắc đến, mà hình như đã bị Hoa hoá, hoặc dưới danh nghĩa nhạc Trung Hoa cải biên. Tuy nhiên do tính độc đáo, gốc Nam Á, nhạc Lâm Ấp dù không còn được gọi tên chính thức, nhưng vũ điệu và tên gọi từng điệu thức cụ thể vẫn được duy trì. Vũ điệu *Bato, Bairo* hùng tráng (sự chiến thắng của chiến binh) hay *Kalavinka* rộn ràng của Thiên Điểu, nhất là *Banshugaku (Vạn mùa thu)* êm dịu, tuy khẳng định dấu ấn và vai trò của Buttetsu, nhưng lại mang đậm tinh thần Nhật, đã Nhật hoá, vẫn hấp dẫn dù hiểu biết xuất xứ mơ hồ.

Trải qua thời gian dài, lúc tăng, lúc giảm, các tài liệu đều ghi nhận sự truyền thụ nhạc lí, Ấn Độ hay Ba Tư, cùng với tám vũ điệu đều do vị Đại sư đến từ Lâm Ấp, không rõ tên, nhưng năm 749, theo Gyogy, một hoà thượng Nhật cùng thời, ghi lại, ông được tôn vinh tước *Daibosatsu (Đại Bồ Tát)*, lại được gọi theo một danh hiệu chỉ rõ là *người Chăm* là *Buttetsu* hay *Bussei* (*Phật triết)* (hiền sĩ nhà Phật). Đương nhiên, ông không thể là Phật, nhưng có lẽ, tên gọi này bắt nguồn từ chỗ ông là người *Phật thành*, hay *Phật Thệ thành*, cách phiên âm Việt của tên *kinh đô Vijaya*.

Tám vũ điệu (và nhạc nền) hoàn toàn trùng hợp nhau qua lời kể của Kanshin với tư liệu *"Lâm Ấp bát nhạc"* vẫn thịnh hành, được lưu truyền đến thế kỉ VIII và

ghi lại *trong Rinyu hachi gaku (Lâm Ấp bát nhạc)* và từng phần, ít nhiều vẫn còn được trình diễn, ghi chép lại đến năm 931 và sau nữa. Đó là các vũ điệu *Bato, Bairo, Kalavinka, Bodhisatava, Konju, Somakusha, Kenki – kondasu, Ronko – kondatsu.* Và riêng, đặc biệt là *Banshugaku (Vạn mùa thu*), có sức sống cao hơn, lâu dài hơn. Điều này đã được Kanshin kể lại như trên. Tuy nhiên, tất cả đã lùi xa vào quá khứ, 13 thế kỉ, sự kiện đã mờ nhạt, không mấy ai còn hình dung nó đã diễn ra sôi nổi như thế, phong phú như thế, hơn một thiên niên kỉ trước.

3.c. Nguồn gốc nhạc Lâm Ấp

P. Demieville dựa vào một số công trình nghiên cứu, đặc biệt về văn hoá, của các học giả Nhật Bản để tìm hiểu về nền Nhạc Chăm ở Nhật, như *Ryumei-sho*, năm 1133, của tác giả *Oga Motomasa*, *Kyokun-sho* của Koma Chikazane, năm 1233, *Fuso Ryakki*, thế kỉ XII, *Genkoshakusho* của Shiren, năm 1322, *Gakharoku* của Abe Suenao (1612 – 1708 và *Dai Nihon shi (Đại Nhật Bản sử,* năm 1802... bổ sung một số hiểu biết vào việc tổ chức trình diễn vũ nhạc, đặc biệt là các dòng nhạc nước ngoài ở Nhật Bản, riêng *Nhạc Lâm Ấp* thì chỉ xác nhận mà không có gì mới đáng kể so với công trình của Aomi – no Mabito Genkai, do J. Takakusu dịch và giới thiệu. Dường như P. Demieville không biết công trình này (?) nên đã có sự hạn chế đáng kể, nhưng ông vẫn tìm được cái riêng, cái mới của mình và chắc hẳn đó là chủ đích, như tên bài viết của ông, cho nên, hẳn là đóng góp chủ yếu của tác giả là *luận về nguồn gốc Nhạc Lâm Ấp*. Các sách khảo cứu của Nhật đôi khi có sự nhầm lẫn, sai sót khi ghi chép. Đôi khi, vì đã lâu, hơn hai thế kỉ, nhiều chỗ mơ hồ, nhầm người này với người khác. Chẳng hạn, sách *Zoku Nihongi* kể năm 736, một người Bà La Môn tên là *Bodhi*, đi sứ đến nhà Đường, lại dẫn theo ba người nhà Đường và một người Ba Tư, được đến cư ngụ tại *Đại An tự*, lại được tham gia chủ trì đại *lễ "mở mắt"* tại *Đông Đại tự. Ở* đây, *Bodhi* có trùng lẫn với Bodhisena, *Bodhisatva,* tước hiệu *của Buttetsu,* một tước *Bồ Tát* mà lại là *Baramon (Bà La Môn),* cư ngụ ngôi chùa trước dành cho nhạc công Lâm Ấp (*Đại An tự*) mà lại chủ trì lễ ở chùa chính (*Đông Đại tự*)? Sách *Fuso ryakki* lại kể rằng Bodhi người xứ *Kapilavastu* ở Nam Ấn Độ, nhưng Kapilavastu là quê Phật, ở Bắc Ấn. Lại kể Bussei (hay Bussetsu, hay là Buttetsu), người xứ Lâm Ấp ở Bắc Ấn Độ.

P. Demieville cho rằng người Nhật đã nhầm khi coi Lâm Ấp ở Bắc Ấn Độ, như thế, có thể không phải là Lâm Ấp, không có nhạc Lâm Ấp mà là *nhạc Phù Nam.* cũng như gọi nhà văn hoá học giả Chăm Buttetsu là *Phật triết*. Đương nhiên, Buttetsu không thể là Phật, nhưng ở đây được hiểu lẫn là người Chăm hay người xứ/kinh thành *Phật Thệ,* chuyển âm của *Vijaya*, theo cách gọi của người Việt. Đó là cách lí giải của P. Demieville. Điều chủ yếu, theo ông, các cách gọi đều xuất

phát từ nguồn Trung Hoa, nhưng lại "*Không có một tài liệu nào chứng tỏ người Trung Hoa có hiểu biết về một nền nhạc gọi là nhạc Lâm Ấp" (p. 221*), mà đó chính là *nhạc Phù Nam*. Lí do ông đưa ra là Thư tịch cổ Trung Hoa không nói tới việc tiếp xúc với vũ, nhạc Lâm Ấp – Champa; họ không hề biết điều này, nhưng với *Nhạc Phù Nam* thì biết khá rõ và từ rất sớm[1]. Ông dẫn ra một số đoạn mà thư tịch cổ Trung Hoa nói về nhạc nước ngoài:

Theo *Thông Điển* và *Cựu Đường thư*, *nhạc – múa Phù Nam* thể hiện:

"Hai vũ công mặc y phục Triều hạ (màu hồng rạng Đông) đi giày bện bằng dây thừng và da đỏ. Thời Tuỳ, bộ nhạc cụ Ấn Độ được dùng để tấu nhạc Phù Nam, gồm có trống *kie, tou – t'an và Mao-yuan*, sáo, địch, *kèn pi-li*, chũm choẹ đồng và cồng". Còn *Nhạc Ấn Độ* lại thể hiện theo cách riêng:

Các nhạc công đội mũ chóp bằng nỉ đen, choàng áo dài bằng lụa trắng. quần ngắn bó bằng gấm màu tím, áo khoác ngoài màu đỏ. Số vũ công là mười hai (12), tết tóc và đội một mũ *kasaya*, giống như y phục của các nhà sư ngày nay, đi giày bện thừng và sợi gai màu xanh lá. Âm nhạc nền dùng cồng đồng thau, trống, *mao nguyên* và *tu-tan*, kèn ống sậy, *địch heng-ti*, sáo *kong-heou*, *đàn lư* đầu hình phượng, đàn *pi-pa năm dây*, chũm choẹ đồng và cồng, *trống tu-tan* và *mao-yuan* không còn được dùng nữa.

Ông cũng nói, qua bản dịch *Nước Phù Nam* từ các sách cổ Trung Hoa của P. Pelliot (BEFEO, 1903) đã được biết: "Tháng 12 (năm 553), vua *Phù Nam* Phạm Chiên sai sứ cống *nhạc nhân* cùng các phương vật" (*Tam Quốc Chí* 47, *Ngô Thư* 2 (Xin xem thêm *Vương quốc Phù Nam*[2]. Ông muốn "gỡ mối khó khăn này" (về *nguồn nhạc Phù Nam*, chứ không phải Lâm Ấp) bằng sự kiện (năm 605), tướng Trung Hoa là Lưu Phương "đánh Lâm Ấp thấy một số *nhạc nhân Phù Nam* bèn bắt đem về." (p.221) Lưu Phương là tướng nhà Tuỳ, nhưng ngờ rằng khi dẫn sự kiện Lưu Phương, ông lại không đọc *Tuỳ thư* (sử nhà Tuỳ – 589 – 618), không có trong bản dịch của P. Pelliot, mà chỉ suy diên nhầm đoạn chép của *Ngô thư* nói trên. Sự thực thì *Tuỳ thư* viết khác: "Lưu Phương tướng nhà Tuỳ được lệnh đi đánh *Lâm Ấp* "*bắt tù hàng vạn người*".

Cũng vì không tìm đọc *Tuỳ thư* (mặc dù ông khá giỏi chữ Hán và chữ Nhật) nên mới không thấy chính *Tuỳ thư* có một đoạn nói về *nhạc Lâm Ấp*: "nhạc có đàn

---

[1, 2] Lương Ninh, *Vương quốc Phù Nam*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, in lần 3, 2009: *Văn hoá Phù Nam*, tr.114: *Sách Tam Quốc chí*, 47: (năm 553) "Vua Phù Nam Phạm Chiên sai sứ cống người đàn hát (nhạc nhân) cùng các phương vật". Chắc phải được ưa chuộng lắm, sau ít nhất một lần vua quan xem trình diễn, thấy thích, mới có việc "cống" này, diễn ra sớm hơn ảnh hưởng của Lâm Ấp điều đang nói ở đây, hơn 200 năm.

cầm, địch, đàn tỳ bà năm dây, gần giống với Trung Quốc" (Xin xem *Vương quốc Champa*, 2009, tr.331[1].

Không thấy Champa có nền nhạc riêng rõ ràng là không đúng. *Tuỳ thư* nói trên đã xác nhận, mà thực tế, nghệ thuật điêu khắc trên mi cửa và đài thờ cũng đã cho thấy hiển nhiên:

Các phù điêu Mỹ Sơn E 1 thể hiện hai đôi múa nam, nữ, hoạt cảnh đài thờ Trà Kiệu tả cảnh sự chuẩn bị trình diễn múa của 11 vũ nữ, cùng với nhạc công cầm nhạc cụ, còn phù điêu Chánh Lộ giới thiệu 4 vũ nữ, 3 nhạc công nam, với hai trống, 1 chũm choẹ, 1 kèn, kiểu trang phục, nhạc cụ là chính kiểu Ấn Độ hay học Ấn Độ một cách rõ rệt. Chính trên sàn diễn cổ Nhật Bản, hàng chục vai *Devi*, đúng ra là *Apsara, Laksmi, Yaksa*, những hình ảnh *Garuda, Nagaraja*... cũng đã nói lên điều đó.

Thời Nara (710 – 749) đúng là thời phát triển của Lâm Ấp, rồi chuyển thành vương triều *Viraraja* khoảng năm 750, đại để cùng lúc với sự kết thúc của thời Nara. Tên *Champa* phải đến năm 658 mới có, mới được gọi về sau, tên *Vijaya* lại còn lâu lắm mới có (năm 1000), nên không thể suy diễn quá xa, gắn *Buttetsu* với *Phật triết, Phật thành*. Người Chăm giỏi nghề đi biển, đã định cư ở Hải Nam từ thời đồ đá[2] nên nếu một số người Chăm đến Nhật Bản thời đó, cũng không phải là điều không thể có. Những người này nếu có tài, được trọng dụng, được gọi là *người Lâm Ấp, nhạc Lâm Ấp* là được gọi *đúng tên chính thức*, phổ biến của *người đương thời*. Chỉ có điều, tại sao lại gắn Lâm Ấp với Bắc Ấn Độ? Có lẽ đây là vấn đề văn hoá (*Sanskrit*), nhạc Ấn Độ mà họ mang đến Nhật nên xứ sở của họ coi là rất gần với Ấn Độ, tưởng như thế và họ cũng nhận như thế. Các tài liệu đương thời cũng xác nhận, đại lễ Phật giáo mà tấu nhạc Ấn Độ thì được coi là trang trọng, thiêng liêng, hấp dẫn.

Đối với người Đông Á, từ vua đến quan, nghệ thuật Ấn Độ uyển chuyển, biến thái nhanh, mạnh, mà tinh tế, réo rắt, đã đem lại niềm hào hứng mới, làm cho họ ham chuộng. Ấn Độ thì xa, nên người trung gian là những *Trung tâm "Ấn Độ hoá"*. Phù Nam trước Lâm Ấp vài thế kỉ, đi trước, nhưng cũng có thể cả người *Lâm Ấp – Champa* đến sau, cũng đóng góp bổ sung, mà có khi còn nhiều hơn. Kể ra điều này không phải có ý chê trách P. Demieville, mà vì lẽ ở đầu thế kỉ XX, bình diện nghiên cứu về các *vương quốc cổ Phù Nam* và *Champa* còn rất đơn giản và chưa có gì về văn hoá nghệ thuật cả.

---

[1] Lương Ninh, *Vương quốc Champa*, Nxb Đại học Quốc gia Hà Nội, lần 3, 2009, tr.331.

[2] Benedict Paul K. A *Cham Colony on the Island of Hainan*, Havard JAS, 1941.

Tuy nhiên, không phải là Phù Nam và Champa học Ấn Độ rồi mang nguyên si văn nghệ Ấn Độ đến Nhật Bản, mà nó đã trở thành của nó, đã cải biên, sáng tạo tại chỗ, thích hợp với hoàn cảnh mới. Cũng có thể Phù Nam sớm hơn hai thế kỉ, còn đậm nét Ấn Độ, còn Lâm Ấp thì chính Kanshin cũng đã nói rõ, chẳng hạn, vũ điệu thứ năm – Hành khúc chiến thắng của *Bairo*, tức là của *Bairava*, một hoá thân của Siva, điệu múa có nền là một tốp ca Lâm Ấp đứng vòng tròn kiểu *waku* hay "*Mandala*", vốn là gốc Ấn Độ đã được cải biên. Cũng theo Kanshin, các điệu thức từ 1 đến 5 đều có gốc Ấn Độ đã được cải biên, phổ biến ở Champa, còn điệu thức 6 và 7 có nền Trung Hoa đã được ông cải biên, áp dụng trên đất Nhật, nhưng vũ điệu thứ 8, "*Vạn mùa thu*", công trình hay nhất, có sức sống lâu bền nhất, lại là công trình sáng tạo tại chỗ với tấm lòng thiết tha gắn bó với kinh thành *Nara* của Đại sư *Phật triết – Buttetsu* người Lâm Ấp – Champa.[1]

Như thế, không phải chỉ có một vương quốc, mà rõ ràng là cả Phù Nam và Lâm Ấp đều có đóng góp và đã cùng giữ vị trí vững chắc trong văn nghệ Đông Á vốn rất phong phú, do đó cũng không thể không coi nó có vị trí xứng đáng về trình độ phát triển xã hội và Nhà nước trong khung cảnh Đông Á thời bấy giờ.

(Nghiên cứu lịch sử, số 9 – 2010)

---

[1] Về sự có mặt và những đóng góp của Nhạc Lâm Ấp và nhạc sư Buttetsu thì hoàn toàn có thể tin chắc vào những ghi chép của A.M. Genkai, nhưng sự đoán định mơ hồ của P. Demieville cũng có nguồn gốc của nó. J. Takakusu dịch (đã dẫn, BE XXVIII, p.7): đứng thứ 6 trong danh sách các *Vị đặt nền móng* là *Buttetsu* (*Fêt-triet*), tiếp thứ 11 dưới đây (thứ 11 trong số 14 *Nhà sáng lập*). Không được biết tên thật của nhạc sư này, bởi mẫu tự khác, nên ghi theo tên hiệu, nhưng Fêt – triet là gì? Chẳng lẽ J. *Takakusu* lại phiên âm Hán – Việt của *Phật triết* trong bản dịch tiếng Pháp? Còn P. Demieville xem ra có vẻ bối rối khi viết "Cùng với Gyogi, người đã được nhận tước hiệu *Daibosatsu* (Đại Bồ Tát) còn có một người từ Champa đến, gọi tên là *Buttetsu* (*Phật triết*, (佛哲) triết: lí), hay *Phật triệt* (佛徹) (triệt: huỷ), hay *Phật Thệ* (佛誓) (*Bussei*) (phiên âm Hán – Việt *Vijaya* – kinh đô Champa) (đã dẫn, p.212). Khi gọi đủ *Buttetsu* theo tiếng Nhật, phiên âm Hán là *Phật Triết sư*. Cả 3 trường hợp đều là phiên âm, từ tiếng Nhật *Buttetsu*; *But* hay *Bus* là Phật, *Tes* hay *Tet* là *Triết*, *su* là *sư* cũng không sát đúng, mà chẳng ăn nhập với nhau gì cả. Có lẽ cả *J. Takakusu* và *P. Demieville* đều không biết tên thật, mà gọi tên của nhạc sư Chăm đó theo tên hiệu, người của thế kỉ VIII, theo địa danh quen, nhớ hơn ở thế kỉ XI?

VƯƠNG QUỐC CHAMPA CƯỜNG THỊNH VÀ SUY TÀN, THỰC TRẠNG VÀ NGUYÊN NHÂN

*** Tổng quát**

– Hệ thống hoá nền kinh tế Champa; các ngành sản xuất và các nguồn thu nhập. – Ngân quỹ.

– Các nhu cầu chi tiêu: nuôi bộ máy chính quyền; nuôi quân đội. Nuôi thuỷ quân và đóng tàu.

– Kiến trúc: Xây dựng và điêu khắc: thời gian xây dựng, số lượng đền tháp, giá cả và phỏng đoán chi phí, như một giả thiết về chi ngân sách.

– Tiền tệ ở Champa: Không như R. Wicks từng hiểu, Champa có nhiều tiền đồng; các loại tiền theo thời gian, các nguồn tiền được biết do khảo cổ học phát hiện được.

– Thể chế chính quyền Champa: là vương quốc, "*Miền thủ lĩnh*", "*chính thể sơ khai*", "không gian quần đảo", là một nước hay ba nước riêng biệt? hay "*mandala*"? Sự phân biệt nội hàm của các khái niệm này. Champa thực sự là một vương quốc?

– Tiến trình lịch sử: Lịch sử không tiến triển theo đường thẳng, chỉ thẳng lên hoặc chỉ xuống, mà theo *làn sóng*, có những bước *thăng* và *trầm*, cao điểm rồi suy tàn.

1. Điều kiện tự nhiên và dân cư

Từ sông Gianh (Quảng Bình) đến sông Dinh (Bình Thuận) của Việt Nam là không gian địa lí từ xa xưa, đã có con người sinh sống, từ thời Tiền sử đến thời Sơ sử, có người cổ nói ngôn ngữ Nam Á hay *Proto Môn*, như người Hơ Ré (còn ra đến đảo Ré (Lý Sơn), có thể cả người Kơ Tu (*Katuic*) và một số tộc người khác mà dấu tích tương tác văn hoá để lại trên di chỉ khảo cổ học *Cồn Ràng* (Huế), *Gò Quê* (Quảng Ngãi). Đến thiên kỉ I TCN có thêm nhóm người nói tiếng Mã Đảo (Malayo – Polynesia, là tiếng Cham – (*Chamic*), cùng nhau sinh sống phát triển vùng đất này, lập nên *Vương quốc cổ Champa*.

Phát triển như thế nào cũng phải đặt trên những điều kiện tự nhiên, những đồng bằng, đồi núi, sông suối và vùng Biển Đông Việt Nam.

Từ lâu, nhiều nhà nghiên cứu có xu hướng đánh giá thấp trình độ phát triển kinh tế – xã hội – điều kiện sống của vương quốc cổ Champa: "Hiện nay,

làng mạc chỉ là những khóm nhà sàn tối tàn, thưa thớt, chỗ đông đúc như huyện lị cũng chỉ thấy cảnh sắc tiêu điều;vườn tược không có một cây ổi, cây chuối, hay bất cứ một cây nào mà chỉ có vài dàn bầu bí, vài khóm dứa, không bớt được quạnh hiu. "Nhà lợp lá, đồ đạc hết sức đơn sơ, không có đồng hồ, bàn ghế, tủ, chỉ có mấy cái chum vại, rổ rá, khung cửi, xa sợi, nước uống đựng trong vỏ quả bầu khô". (J. Leuba, 1923)[1]. "Lần đầu tiên đến một làng Cham, tôi hết sức kinh ngạc vì không thấy có một cây cối nào, thậm chí cả rau cũng không thấy trồng, đó là vì họ mê tín, nghĩ rằng bóng cây là chỗ để ma quỷ có thể đậu vào" (Henri Baudesson, 1932)[2].

Làng Thành Tín ngày nay ở Ninh Thuận còn có tên Chăm là *palei Cwah Patih* (làng Cát trắng). Còn Bình thuận thì những cồn cát trắng cao ngất ven đường, nơi có phế tích đền miếu *Po* Klaung *Gahul* (*Gahul*: Cồn cát).

Một phần gây cảm tưởng "nặng nề" hơn còn là những ghi chép của cổ sử Trung Hoa:

– "Người (dân) có tài đi núi, quen ở nước, không quen ở đất bằng", "người đều ở trần, đi chân đất, cho màu đen là đẹp"[3] (*Tấn thư*, Q. – 97, *Liệt truyện*, 67 – *Tứ di*".

– "Lâm Ấp thiếu ruộng, tham đất Nhật Nam, hằng năm lại đến cướp các quận Nhật Nam, Cửu Chân, Cửu Đức"[4] (*Tấn thư*, đã dẫn và *Tống thư*, q.97, *Liệt truyện* 57, *Di Man)*. Đi từ Quảng Bình vào đến Bình Thuận, chất ngất ven đường là những cồn cát trắng, nắng chói mắt, nóng nực, càng khiến dễ tin những điều sử sách cũ ghi lại.

Nông nghiệp đã thiếu đất, kém cỏi, mà thủ công, thương nghiệp xem ra cũng chẳng khá hơn gì: "Đất đều là cát trắng, đất cày được rất ít, không có dê lợn, rau cỏ. Nước không có chợ búa, đất rộng người ít, dân đi lấy hương làm kế sinh nhai."[5] (Chu Khứ Phi – *Lĩnh ngoại đại đáp*, 1178).

Đó là ngày xưa, nay thì đất Ninh Thuận và Bình Thuận vẫn là đất trồng *bông*, còn trồng thêm cả *thanh long*, xuất đi khắp thế giới, được biết có cả *lô hội/nha đam (Aloes)* và nho xanh, độc chiếm thị trường cả nước.

---

[1] Jeanne Leuba – *Les Chams d'autre fois et d'aujourd'hui*, Hanoi, 1915.
[2] H. Baudesson – *Au pays des Superstitions et des Rites*, Plon Paris, 1932.
[3] *Tấn thư*, q.97, *Lâm Ấp*, *truyện* 67 và *Tống thư*, q.97, *Liệt truyện* 27.
[4] *Tấn thư*, dẫn và *Tống thư*, q.97, *Liệt truyện*, 57, *Di Man*.
[5] Chu Khứ Phi – *Lĩnh ngoại đại đáp*, q.2, *Ngoại quốc môn*, *Chiêm Thành*.

Nhấn mạnh "không có chợ búa và cũng không có tiền đúc", cả Cambốt cũng thế, R. Wicks nêu câu hỏi "tại sao thế?"[1] Thì *Claude Jacques* trả lời "tại vì thực trạng (những nước này) còn kém phát triển" (!)[2].

Một nghiên cứu nghiêm túc, đầy đủ của Momoki Shiro cung cấp cái nhìn toàn diện hơn: "*Champa chỉ là một thể chế biển?*" (Những ghi chép về nông nghiệp và ngành nghề trong các tư liệu Trung Quốc)[3]. Trong luận văn này, ông nhấn mạnh "Champa xưa, nay là miền Trung Việt Nam cần phải được nghiên cứu trong hệ thống "*những vùng khô*". Khác nhiều nhà nghiên cứu nước ngoài, ông viết với cả sức nặng của tình cảm và hiểu biết thực tế, của một người bạn, thông thạo tiếng Việt, chữ Hán và cũng đã có những ngày dài cả tháng trời, cùng chúng tôi sống ở miền Trung, đào khảo cổ Gò Sành, Bình Định. Ông nêu lên từng lĩnh vực kinh tế để tìm lời giải đáp: 1) "Những hình ảnh đã được công thức hoá", 2) "Phải chăng không có nền nông nghiệp"?. Theo ông, những ghi chép của Chu Khứ Phi và thuỷ thủ của Trịnh Hoà nói về sự nghèo nàn của nông nghiệp cũng "không thật thuyết phục khi nó mâu thuẫn với ghi chép của Tome Pires về một "đất nước lớn, nhiều lúa gạo, thịt", nên ông cho là "chỉ còn cách chờ đợi cứ liệu khảo cổ học.."; 3) "(Thu nhập) chỉ là lâm sản?" và 4) "(Nghề phổ biến là làm cướp biển?". Bốn mục, bốn câu hỏi đi kèm với trả lời. Tác giả khiêm tốn, trả lời dựa trên những luận cứ chắc chắn, nhưng dè dặt. Tôi nghĩ, có thể hiểu ý tác giả như sau: Champa không phải là quá kém, có nông nghiệp, có sản phẩm đưa ra thị trường về lâm sản, khoáng sản, có cướp biển, nhưng không phải là nghề. Tất cả là vừa phải, có mức độ, "số lượng không lớn và ít hiệu quả, nhưng cố gắng mạnh mẽ cho phép Champa trở nên hùng mạnh sau thế kỉ XIII hoặc XIV". Mức độ khá thuyết phục.

2. Thể chế biển hay cướp biển?

Trước đây, một số nhà nghiên cứu dựa vào ghi chép của sách cổ Trung Quốc – "thuyền buôn lấy người làm hàng hoá", "thuyền buôn các nước đi qua đều bị họ cướp, vì tục họ vốn thích cướp bóc"[4] *(Lĩnh ngoại đại đáp, q.2 – Ngoại quốc môn, thượng)*, lại dựa vào vị trí đường bờ biển quốc tế mà nghĩ rằng nền kinh tế Champa chủ yếu là kinh tế biển – hải thương, kết hợp cả "cướp biển". Nhưng nếu như "trong" nước không có chợ búa "thì cũng khó phát triển ngoại thương. Nếu như buôn người làm nô lệ/hàng hoá thì thực tế, số nô lệ không phải là nhiều, có thể nói

[1] R.S. Wicks – *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia*, N.Y.1992.
[2] Claude Jacques – *Sources on Economic Activities in Khmer and Cham lands*, In Marr and Miner eds, 1986.
[3] Momoki Shiro – *Champa chỉ là một thể chế biển?* NC. Đông Nam Á, số 4 – 1999.
[4] Chu Khứ Phi – *Lĩnh ngoại đại đáp*, đã dẫn, biên soạn thế kỉ XI, viết về thế kỉ X.

là rất ít, nếu so với nô lệ ở đền miếu Cambốt[1]. Được biết thuyền gỗ qua dấu tích khảo cổ chưa hề thấy, chỉ so sánh cùng thời với các nước khác trước thế kỉ XV, cũng chỉ có loại nhỏ, khoảng 50 tấn, đi ven bờ, nếu gặp giông bão "thì chìm"[2]. Cảng nông, chỉ là bờ cát cửa sông, như cảng Nước Mặn (Quy Nhơn), cảng sông Cái/sông Lau – Nha Trang, cảng Ninh Chữ (Ninh Thuận). Cảng thì nhiều, nhưng chỉ là bờ cát ven biển, ở gần các thị tứ, đông dân cư. Không thấy có nhiều hàng nhập và cũng không có nhiều hàng xuất cảng thường xuyên, có giá trị. Không có dấu tích cảng thị, với phố buôn, đời sống thị dân với khu ngoại kiều là những điểm mốc – tiêu chí thường phải có. Cho nên, nếu nghĩ là một nền kinh tế biển/*thể chế biển* thì e là hơi quá.

Tuy nhiên, đi lại và đánh cá ven biển, với đội thuyền khá phát triển, thường xuyên có 200 – 400 thuyền "*Bị lan*" hoạt động, Champa cũng đủ sức kiểm soát toàn Biển Đông, nên triều đình Trung Quốc cho đến năm 1011, vẫn chỉ coi Champa đại diện cho cả Mindors, Butuan, Borneo.

3. "Nông vi bản"

Champa căn bản vẫn là một nước nông nghiệp. Thư tịch cổ ghi lời kể của thuỷ thủ, có thể chỉ mới nhìn thấy cồn cát, mà chưa đi vào các đồng ruộng ven sông. Ruộng không rộng lớn, nhưng ruộng hai bên bờ của nhiều sông chảy theo hướng Tây – Đông từ Trường Sơn ra biển đã là nơi nuôi sống con người từ hàng ngàn năm: sông Bồ, sông Nhật Lệ, sông Hiếu, sông Hương, Thu Bồn, sông Trà, sông Vệ, sông Côn, sông Ba, sông Cái/sông Lau, sông Dinh... Nước chảy xiết, bờ cao, mà những cái cọn (*guồng/bờ* xe nước) chắc đã đã có từ thời Tiền sử, đưa nước sông lên ruộng vào mùa khô. Hàng vạn dân, hàng nghìn quan – binh, nếu không có một nền nông nghiệp ổn định, thì lấy gì mà ăn? Đến như vương quốc Phù Nam kia, thủ công và thương nghiệp rất phát đạt, có dư thừa tiền, cả ngoại tệ và nội tệ, mà "người dân vẫn theo nghề cày cấy trồng trọt, một năm trồng, thu hoạch ba năm"[3].

Nông nghiệp đã tích luỹ được kinh nghiệm, đã biết tuyển chọn và trồng cấy một số loại giống lúa tốt mà theo *Tống sử*, Trung Quốc đã nhập, trồng phổ biến

---

[1] *Nô lệ ở Champa*: đến thờ thần *Svayamutpanna* do vua *Paramesvaravarmadeva* lập, cúng ruộng, *400 jak* với 30 nô lệ sản xuất (*hulun*) và phục vụ lễ nghi *(tando languv)* (bia Panduranga IX), chỉ bằng 1/10 đền Nhà nước ở Cambốt.

[2] Đến thế kỉ X, phổ biến loại thuyền gỗ chở dưới 20 – 30 tấn cả người, chỉ đi ven bờ. Xin xem Chử Bích Thu: *Con đường tơ lụa trên biển*, in *Việt Nam trong hệ thống thương mại* – Nxb Thế giới, 2007, 127 – 138. Cũng xem Nguyễn Bội Liên et al – Ghe bàu Hội An – xứ Quảng – "loại thuyền buồm *vận tải hoạt động ven biển*", trọng tải phổ biến từ 50 – 100 tấn" (Đô thị cổ Hội An, Nxb KHXH, 141 – 144).

[3] *Tân Đường thư 15802* – Chu Ứng: *Phù Nam dị vật chí*: phong tục gieo cấy một năm, thì gặt hái 3 năm.

một giống lúa ngắn ngày cho sản lượng cao gọi là *lúa Chiêm (thành)*. Người dân còn trồng lúa nước không chỉ ở ruộng thấp (*Huma anatam*), đắp đập (*vanoek*), đào kênh (*kvac rabơn*) mà còn canh tác cả trên ruộng bậc thang (*Huma danih*), ruộng đất chua mặn (*Huma masin*), còn mở rộng đất khai hoang ở miền núi (*apuh)* (Minh văn *Po Klong Garai*)[1]. Đập *Đồng Cam* trên sông Ba ở Phú Yên do người Pháp xây trên cơ sở một đập bồi xưa cũ thuộc xã Hoà Hội, huyện Tuy Hoà, tỉnh Phú Yên, cùng với kênh dài 200km, được Toàn quyền Đông Dương Pasquier ca ngợi như là sự kế thừa, phát triển kinh nghiệm làm thuỷ lợi của Champa[2]. Ngày nay vẫn lưu hành truyền thuyết đập *Nha Trinh* do vua *Po Klaung Garai* cho xây dựng (thế kỉ XIII) và đập *Mo Rên* do vua *Po Rome* cho khởi công (thế kỉ XVII). Tất cả đều ở Ninh Thuận – *"Bhum adei" (Quê em miền cát trắng)* (Saraya – (Champaka – net).

Đó là thuỷ lợi "quốc gia". Còn có thuỷ lợi "địa phương". M. Colani đã giới thiệu cùng với cả ảnh chụp một số trong các kênh *Khum*, kênh *Chai* ở Phan Rang (nơi thường bị khô, hạn) và đập kè đá *Tanon* cũng ở Phan Rang (Planche XLV và XVI[3]. Cuộc khảo sát điền dã đập bồi kè đá ở làng Hoàng Công, huyện Vĩnh Linh, tỉnh Quảng Trị cũng cho thấy đây là một trong số công trình thuỷ lợi nhỏ, làm theo tập quán dân địa phương, có từ người Chăm, được tiến hành có tổ chức, có hiểu biết chuyên môn, dưới sự điều hành của một ban quản lí, gọi là *ban Yển*, gồm có chánh phó ban và thư kí ban Yển, tổ chức phân công thực hiện; sau khi hoàn thành, lại theo dõi tiếp số hộ, số ruộng "ăn" nước và mức đóng góp của từng hộ nông dân[4].

Điều đó cho thấy hiển nhiên, nông nghiệp có ý nghĩa như thế nào với người Chăm và cũng thấy *sự gắn kết bắt buộc* như thế nào giữa nông dân với cộng đồng và với chính quyền địa phương cũng như trung ương.

Có thể thấy nông nghiệp rất được coi trọng, nên tuy *Thuỷ Kinh chú* viết "gạo không xuất ra ngoài", nhưng cung đủ nuôi sống người dân, *làm nền tảng kinh tế – đời sống dân – nước*.

Kinh tế tiểu nông là nền tảng, nên nền kinh tế chủ yếu là *tự cấp tự túc* của gia đình nông dân. Họ trồng lúa, trồng rau, nuôi gà, vịt, bắt tôm cá để tự bảo đảm đời sống

---

[1] Nguồn: *bia Po Klaung Garai*.

[2] *Hydraulique agricole en Indochine: Irrigation du Phú Yên*. Hanoi 1932: "Kinh nghiệm của người Chăm – những người làm công trình tuyệt vời và những biện pháp đáng khâm phục trong việc dẫn nước và điều hoà nước", P. Pasquier, discour, 7 – 9 – 1932.

[3] M, Colani: *Emploi de la pierre en des temps recules*, Hanoi 1940, Planches XIV et XLVI.

[4] Hà Bích Liên – *Champa thời Vijaya và mối quan hệ khu vực của nó* (Luận văn Cao học), Trường Đại học Sư phạm Hà Nội, 1993.

gia đình mình. Họ *ít phải đến chợ* mua bán, trao đổi gì, nên *"nước không có chợ"* có lẽ là vì thế chăng?

Tuy nhiên, không phải là họ có thể biệt lập hoàn toàn. Họ là *người tự do* trong sản xuất và tự nuôi sống mình, song lại gắn bó mật thiết với cộng đồng và chính quyền làng xóm để được bảo đảm *điều kiện sản xuất* và rộng hơn, để được bảo vệ mình, thậm chí có *nhu cầu gắn kết* để được che trở. Như thế, một mặt là người *tự do* về nhân thân, nhưng lại bị *lệ thuộc về thân phận* xã hội. Họ tự xưng là *tôi/tôi tớ*, là *hulun* ở người Chăm, *Knum* ở người Khmer, chuyển nghĩa là *nô lệ*, lâu thành quen.[1]

Người tự do bị mất tự do, phải chịu chi phối, nghĩa vụ, phải đóng thuế thân và thuế sản phẩm.

4. Khai thác hải sản và lâm sản

Một vùng lãnh thổ có đường bờ biển dài cả nghìnkm mà "dường như tất cả các loài cá ở đại dương đều hội tụ về đây" (*Ibn Batutah*), lại tựa lưng vào một vùng rừng núi "nguồn trông cậy của cả thế giới hiện nay về trầm hương"[2]. Thì việc khai thác các *đặc sản* đó là nhu cầu tự nhiên của đời sống xã hội, và cũng là đòi hỏi của thế giới.

Không có tài liệu nào cho biết từ thời xa xưa, việc đánh bắt hải sản, thu hái lâm sản được chính quyền Champa tổ chức như thế nào, nhưng sản vật sử dụng, lưu hành thì khá nổi tiếng. Có thể cũng giống như chúa Nguyễn sau này, do những điều kiện tự nhiên, kinh tế và kĩ thuật thời đại cũng không khác nhau nhiều. Dù dưới hình thức nào thì vẫn là người dân. Người dân làm xen với nông nghiệp, hay đôi khi cũng có thể tranh thủ, tự họp nhau, cùng nhau đánh bắt, thu hoạch hải sản và lâm sản. Ai mà biết, ai mà cấm được! hơn nữa, còn được khuyến khích, Họ được bán lại, thu lợi một phần và phải nộp "thuế" một phần. Nhờ đó mà Nhà nước có sản vật để bán thu lợi và để cống nạp cho các tôn chủ. "Dân đi lấy hương làm kế sinh nhai".

4.1. Nguồn lợi biển được khai thác có: tôm, cá, cá ướp, cá khô "dường như tất cả các loài cá ở đại dương đều hội tụ về đây" (*Ibn Batutah*), cùng với ngọc trai, mai rùa, ốc biển... muộn hơn, được biết có cả yến sào, hải sâm...

Đất nước có bờ biển dài, có truyền thống đóng thuyền đi ven biển, nên những hải sản như ngọc trai, đồi mồi, ốc biển có dồi dào là lẽ đương nhiên, như còn thấy

---

[1] Lương Ninh – *Chế độ nô lệ ở Đông Nam Á*, trong Lịch sử Đông Nam Á thời cổ – Viện Đông Nam Á, Hà Nội, 1983, tr. 81 – 139.

[2] Huỳnh Văn Mỹ – *Trầm hương Việt Nam*, Kiến thức ngày nay, số 557.

đến ngày nay. Chắc chưa thể đi biển xa, đánh cá to, nhưng những ghe bầu đó đi biển 2 – 3 ngày, câu cá to vừa, ướp muối chở về, bán/đổi cho dân và tàu thuyền biển cập cảng là điều hoàn toàn có thể được, tuy lượng không nhiều, nguồn lợi không lớn. Sau này chắc vẫn là tiếp nối loại *ghe bầu*, được gọi là *thuyền câu*. Chắc là bởi thế nên không thấy nói đến tổ chức đánh cá thời gian dài, tuy đến đầu thời chúa Nguyễn (thế kỉ XVI – XVII) đã tổ chức các đội *chu tượng* (thể đóng thuyền) và các *đội Hoàng sa*, đi kiểm tra đảo Hoàng Sa, thu thập *hải vật và hoá vật*". ("*Đội Hoàng Sa*, 70 suất cắt phiên mỗi năm nhận giấy đi, mang đủ lương ăn 6 tháng, đi 5 *thuyền câu* ra biển, 3 ngày 3 đêm thì đến đảo Hoàng Sa" (Lê Quý Đôn, tr. 216)[1]. *Thuyền câu ở đây* chính là ghe bầu (*prau*), không phải là loại thuyền lớn đánh lưới, dài ngày. Do lượng cá nhỏ gần bờ là chủ yếu nên chúa Nguyễn thi hành chủ yếu lệ đánh *thuế mắm* – 1 – 4 chĩnh mắm/người, tuỳ dân hạng, có lưới hay không có lưới (Lê Quý Đôn, tr.229 và tiếp).

4.2. Nguồn lợi lâm sản gồm có các loại gỗ hương, gỗ quý, cây hương liệu. Súc gỗ quý cũng là thương phẩm, nhưng cây hương liệu thì được chuộng hơn và có giá trị lớn. Lê Quý Đôn kể ra ba loại chính là *trầm hương, kì nam* và *tiên hương*, hình như phổ biến hơn, nhưng các tài liệu khác còn kể thêm có giáng hương, tốc hương... có lẽ cùng loại, đồng thời phân biệt về hình thức các loại cây hương liệu đó, cùng với *hoạt tính* và *công dụng*, giúp ta *tham khảo*, hiểu giá trị của nó, và do đó, hiểu vì sao mà nó được vua chúa, quan lại và nhiều người dân cần thiết và ưa chuộng đến thế (đã dẫn, tr.331)[2]. Giá trị của nó, nổi tiếng từ ngàn xưa đến nay cũng được chú ý khai thác là thương phẩm có giá trị cao. Bên cạnh đó, còn có ngà voi, sừng tê cũng rất được ưa chuộng và có giá trị lớn, thường được dùng làm cống phẩm tới các vua, quan hoặc làm thương phẩm cao cấp.

Trầm hương, kì nam, cùng với ngà voi, sừng tê là những thứ "*cống phẩm*" được đòi hỏi *không thể thiếu* với Chiêm Thành từ thời nhà Tống[3], với Việt Nam

---

[1] Lê Quý Đôn. Tác giả đang giữ chức *Thuận Hoá tham tán quân cơ Hiệp trấn phủ*, đi thị sát thực tế trong 6 tháng năm 1776, thu thập tài liệu điền dã, biên soạn nên *Phủ biên tạp lục* năm 1776. Bản dịch của Đỗ Mộng Khương, Nguyễn Trọng Hân, Nguyễn Ngọc Tỉnh – Đào Duy Anh hiệu đính, Nxb Khoa học Xã hội Hà Nội, 1977. Khác nhiều bộ cổ sử Trung Hoa, tài liệu này đáng tin, không thể không tin. Từ dưới đây, chỉ ghi chú Lê Quý Đôn, trang:

[2] Lê Quý Đôn – tr.216: Phủ *Diên Khánh*: thuế hằng năm: vàng 12 hốt, bạc 19 hốt. tr.331: Công dụng của kì nam, trầm hương; tr.346:" Gia Định nhất thóc nhì cau, cau già bỏ không thu, lấy hột bán cho người Tàu" (Hạt cau dùng chế thuốc chữa bệnh tiêu hoá).

[3] *Tống Hội yếu*: Chiêm Thành mang cống 390 cân (khoảng 160kg) trầm hương, cùng với ngà voi, sừng tê... (còn một số loại hương liệu khác, chưa phân biệt được hình thức (có dạng nguyên khối, có dạng bột), công dụng/giá trị (chiên, sạn, trầm, tốc hương...), ngà voi, sừng tê, kể cả miếng, mẩu (không nguyên); toàn bộ bản kê khai, kể cả của "nhà nước" và cá nhân mang theo để bán, nên cảm thấy nhiều. Lúc này, thế kỉ XI, Chiêm Thành đã khá phong túc và có địa vị cao so với các nước hải đảo.

đến thời nhà Thanh (*Deveria*)[1], với *Thuỷ Xá, Hoả Xá* dưới thời Tự Đức, nhà Nguyễn (Dournes)[2].

"Châu Bố Chính (Quảng Bình ngày nay) cũng có trầm hương, tốc hương, sa nhân" (Lê Quý Đôn), nhưng phong phú nhất hẳn là Phú Yên, Khánh Hoà, hay rộng hơn, vẫn là rừng núi Tây Nguyên.

Cả hai nguồn lợi, từ hải sản và lâm sản đều có giá trị cao, luôn luôn rất được ưa chuộng, nhưng thu hoạch không được nhiều, không thường xuyên, tuỳ thuộc rất nhiều vào phương tiện, thời tiết và con người.

Những sản vật này xưa từng là nguồn lợi không nhỏ, ngày nay tuy đã vơi bớt, vẫn là "nguồn trông cậy của cả thế giới hiện nay" (!) làm dược liệu quý. *Tống hội yếu* thời Tống ghi cống phẩm Champa có hàng trăm, hàng nghìn cân trầm, kì nam. Tuy những cái gọi là cống phẩm theo "*khám hợp*" (hình thức bản "khai hải quan"), thì gồm đồ cống thật, theo quy định chính thức, có cả "hàng của Nhà nước" mang đi bán lấy ngoại tệ, mua hàng ngoại, và cả hàng của cá nhân phái bộ mang theo kết hợp "cải thiện". Theo các tài liệu đương thời, số hàng hoá mang theo thường nhiều gấp 10 lần cống phẩm, còn giá bán lẻ ở chợ gấp tới 90 lần giá gốc. Dù thu hoạch không có đều theo thời gian, có lúc nhiều, lúc ít, thì hải sản và lâm sản Champa luôn luôn là đặc sản có giá trị cao, nhu cầu lớn, là nguồn tài sản "tự nhiên", "Trời cho", cộng với công sức con người, luôn luôn là *nguồn thu nhập lớn*, mà những nơi khác không có hoặc có ít. Nhà Thanh định mức nhà Nguyễn phải nộp cống 2 năm/lần gồm có 600 lạng trầm hương (khoảng 25kg), 1.200 lạng hương (khoảng 50kg) bột hương các loại, 4 ngà voi, 4 sừng tê. Sứ bộ thường mang đi nhiều gấp 10, cả của công và của tư. *Cầu* luôn luôn lớn, hình như vô tận, mà *cung* cũng không hề nhỏ; chỉ tiếc không được biết giá thật của loại đặc sản này từ thời xưa đến ngày nay, nhưng không thể không tính là nguồn thu lợi của Nhà nước và của người dân, thời Champa và thời chúa Nguyễn. Cho nên, chúa Nguyễn bắt đầu định chế độ khai thác trầm hương thường xuyên, lập đội *am sơn* (thông thạo rừng núi) "cứ tháng 2 đi tìm, tháng 6 trở về, số được nhiều ít không nhất định" (đã dẫn, 239), mới có "lệ cũ của họ Nguyễn, các xứ nộp vàng, bạc, trầm hương". (I, 23). Ngoài ra, còn có mật ong, sáp ong, nhiều, trên rừng núi, làm nến, cùng với

---

[1] G. Deveria: *Histoire des relations de la Chine avec l'Annam*, Viet Nam du XVI au XIX e siecle. Triều Nguyễn phải "nộp cống" cho nhà Thanh 2 năm/lần, gồm: 600 lạng trầm hương (khoảng 25kg), 1.200 lạng bột hương (khoảng 50kg), 4 ngà voi, 4 sừng tê chủ yếu từ nguồn thu ở đất Champa xưa và Miền Trung Việt Nam.

[2] Dournes Jacques – Potao – *Une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai* Paris, 1977:

Nhà Nguyễn, triều Tự Đức định lệ *Vua Nước* và *Vua Lửa*, mỗi Vua "cống" 5 năm/lần, có: 2 ngà voi, 2 sừng tê, 3 lạng kì nam (khoảng 100gr), 2 cân trầm hương (1,2kg), 4 cân tốc hương (2,4kg). Khi đến, được thết đãi yến, được ban tặng quà, có 4 tấm gấm vóc Tàu, 2 tấm the, lụa nội và thức ăn dưỡng (1 con lợn, 5 con gà, 5 con vịt, 2 đấu gạo nếp, 5 đấu gạo tẻ, cá biển, nước mắm, trầu cau đủ dùng và 30 đĩnh bạc.

sừng tê, ngà voi, đều là những lâm sản quý, giá trị cao. (Một tài liệu mới đây cho biết khi phát hiện trầm, người ta phải rủ nhau đi theo *bầu* (nhóm) 4 hoặc 6 người, lấy được mang về chia nhau, giá bán không chính thức hiện nay (2011) có thể tới vài chục triệu đồng/1kg gỗ trầm.

5. Khai thác tài nguyên dưới đất

Cũng không thể không tính đến tài nguyên và nguồn thu nhập này: vàng, bạc, hổ phách... Ngày nay ít được nói đến, có lẽ vì không đủ khai thác quy mô lớn. Bạc chưa được biết, hổ phách chắc là có, nhưng cũng không nhiều, bởi công đi tìm phải nhường bước cho việc đi tìm trầm, nhưng vàng thì hẳn là có.

Một số nhà nghiên cứu tỏ rõ sự hoài nghi, thậm chí coi thường các thông tin của thư tịch cổ Trung Quốc, tuy đôi khi vẫn sử dụng những đoạn nào hợp với ý của mình[1]. Có thể, sự nhấn mạnh tính chất "man di", kém cỏi, của dân bản địa và sự cường điệu những thắng lợi cùng với chiến lợi phẩm của các đạo quân viễn chinh Trung Hoa là điều dễ hiểu, nhưng các tác giả cũng không thể bịa đặt hoàn toàn, nên nó vẫn phải là một nguồn tài liệu quý hiếm, là ghi chép của các nhân chứng đương thời, mà nếu bỏ đi thì không phải là thái độ, phương pháp đúng của một nhà sử học. Dưới đây là thư tịch cổ Trung Quốc nói về Champa có tài nguyên *vàng*[2]

---

[1] Các nhà nghiên cứu nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc Champa cứ thản nhiên coi Champa là một vương quốc thống nhất, phát triển liên mạch, cũng không hề để ý công việc này rất tốn kém. Thời Vijaya nhiều tháp lớn, nhưng cấu kì, công phu hơn, nhiều tác phẩm nghệ thuật hơn, tức là phải chi tốn hơn rất nhiều, lại là thời *Đồng Dương* và *Chuyển tiếp*, đến Chánh Lộ, Po Nagar; tuy nhiên cả hai thời này, kinh tế đều khá giả.

[2] – *Nam Tề thư* cho biết "Lâm Ấp có núi vàng (Kim Sơn), nước vàng chảy ra ở sông con, ở vùng Quảng Nam, nên khi Đàn Hoà Chi phá được thành Khu Túc thì "thu được vàng, của báu vô số".

– *Lương thư* nhắc lại: "Nước đó (Lâm Ấp) có núi vàng, đá đều màu đỏ, sinh ra vàng, ban đêm vàng bay ra như đom đóm".

– *Lương thư* kể tiếp: Đàn Hoà Chi ha được thành Khu Túc, lấy được vàng, bạc, tạp vật nhiều không kể xiết, lại nấu chảy người vàng được mấy chục vạn cân vàng.

Nam sử cũng nhắc lại chi tiết này.

– *Tuỳ thư* (sử nhà Tuỳ (589 – 618; Q.82, Liệt truyện, 47) cũng ghi: Lưu Phương, tướng nhà Tuỳ, đi đánh Lâm Ấp, phá được thành, lấy được 18 tượng miếu chủ, đúc bằng vàng.

– *Tân Đường thư* (sử nhà Đường (q.222, hạ, liệt truyện, 147) còn viết tiếp: "Lâm Ấp đúc tượng vàng, bạc, có cái lớn đến 10 ôm.

Ở đây, những con số có thể cường điệu ít nhiều, nhưng sách cổ bịa ra để làm gì? Hơn nữa, lấy được, còn phải mang về nộp?

Champa có phong tục tạc tượng đá hình linga, có linga hình đầu người *(mukhalinga)*. Các vua còn đúc mặt người, giống mặt vua bằng vàng chụp lên trên, gọi là *cái bao (kosa)* để thờ cúng. Đến nay, các nhà Bảo tàng, nhà sưu tầm đồ cổ đã thu giữ được khoảng 7 – 8 cái *kosa* bằng hợp kim vàng. Mỗi cái cao khoảng 25cm, trọng lượng khoảng 0,5kg.

– Bia Po Nagar V, viết "công chúa *Suryadevi* đúc để thờ một pho tượng *Bhagavati Kautharesvari* bằng bạc nặng 200 thỉ (khoảng 7,5kg, có lẽ là rỗng), cùng với vương miện bằng vàng; năm 944 bị quân Campuchia cướp mất, phải tạc lại tượng bằng đá.

6. Mở nghề thủ công

Champa xưa không chỉ có công thu hoạch những đặc sản tự nhiên từ biển bạc, rừng vàng, cả vàng bạc thật dưới lòng đất, mà còn có sản xuất thủ công. Từ lâu, các tài liệu đã nói tới nghề trồng bông chất lượng tốt ở vùng nắng nhiều mưa ít, ở Ninh Thuận; và cùng với nó là nghề dệt vải trắng sợi bông mịn đẹp rất được ưa chuộng. Không thấy nói đến, vải trắng có trở thành thương phẩm hay không, nhưng dùng nội địa thì chắc là có, còn làm đồ cống biếu thì thường xuyên không thấy thiếu. Nghề sản xuất đồ gốm cũng có ý nghĩa không nhỏ. Trước đây, người ta ít nói tới ngành nghề này, bởi chỉ sau cuộc khai quật khảo cổ học khu lò gốm Gò Sành (Bình Định), mới có điều kiện hiểu biết cụ thể và đầy đủ. Cuộc khai quật diễn ra trong hai mùa 1992 – 1993, chỉnh lí hiện vật, biên soạn, mãi gần đây, nhóm tác giả mới công bố kết quả nghiên cứu bằng tiếng Anh[1]. Khảo sát vùng An Nhơn, Tây Sơn, Bình Định, hai bên bờ sông Côn, và khai quật Gò Sành thì thấy riêng cụm Gò Sành có 4 lò, ngược lên thượng lưu còn có 5 – 6 cụm nữa, như Gò Cây Me, Gò Ké, Gò Trường Cửu. mỗi cụm đều có quy mô tương đương, với những đặc điểm gốm ít nhiều riêng biệt. Hiện nay còn đang có tranh luận về nguồn gốc và niên đại gốm cổ Bình Định. Một vài chuyên gia cho rằng nó phải có niên đại khoảng thế kỉ XIII – XV và khẳng định chỉ phát triển đến thế kỉ XV. Cuộc thảo luận chưa kết thúc, nhưng điều có thể tin chắc là Champa có một nền thủ công nghiệp gốm phát đạt, được mang bán khá rộng ở nước ngoài. Dấu tích gốm Champa có mặt ở Nhật Bản, Philippin, Indonessia, Ai Cập... Sự phân tích tại chỗ của chuyên gia gốm người Nhật Bản – *Yamamoto* cho biết ở Gò Sành là loại lò cấu tạo 3 tầng. Gốm có 2 loại men: *xanh ngọc (celadon)* và nâu đen, 2 loại gốm – ve lòng và dùng con kê. Báo cáo giới thiệu 68 tiêu bản khác nhau, hoa văn đẹp, hình dáng hợp lí. Gốm cổ Bình Định có thể và đã từng được chuộng, được xuất cảng ra nước ngoài và có mặt ở nhiều nơi (di chỉ khảo cổ) ở trong nước.

Các văn bia nói tới rất nhiều đồ vật cúng và đồ trang sức bằng vàng, bạc, ngọc.

– Gần đây, ngày 20/7/1987, một em nhỏ, tên Bông, dùng máy dò kim loại, tìm được ở Mỹ Sơn một pho tượng đứng, tay cầm *trisula*, nặng 6kg vàng ròng, bán lại với giá 810 triệu đồng. Cơ quan chức năng đã thu giữ. Như vậy chuyện vàng là có thật, chứ không phải là bịa. Champa xem ra có kha khá.

"Họ Nguyễn đặt hộ đãi vàng ở các phủ, gọi là *thuộc Kim hộ*". "Mỗi *thuộc* hơn 40 thôn phường, được miễn suất lính, cho đi lấy vàng". *Thuộc* cho mỗi *nguồn* (đầu nguồn sông, suối, nơi có vàng phải/được đãi vàng và phải nộp thuế theo quy định bằng vàng. Như "thuộc kim hộ phủ Quy Nhơn (trừ các hạng tiêu sai) còn thực nộp là 1.300 người, các hạng thuế và sai dư là 21 hốt 2 lạng, 2 đồng cân vàng. Như vậy là đã có tổ chức chặt chẽ, thường xuyên đãi vàng, thu hoạch vàng, có lẽ theo từng năm, tuy chưa có khai thác tập trung, quy mô lớn và chưa rõ mức thuế nặng, nhẹ bao nhiêu, nhưng cũng đã khác rất nhiều với thu hoạch hải sản và lâm sản là những nguồn không có chắc chắn thường xuyên. Dù sao, vàng cũng là thu nhập rất đáng kể" vàng đem đến phố Hội An bán cho nhà buôn khách (người Hoa) hằng năm không dưới hơn nghìn hốt.

[1] *Technical Studies on ancient Ceramic in North and Central Vietnam* – Edited by Morimoto Asako and Yamasaki kazuo – *Fukuoka, 2001.*

7. Ngân quỹ và chi tiêu

Bên trên là các nguồn thu nhập vào ngân quỹ Nhà nước, cũng có một tỉ lệ ít nhiều cho địa phương và cho cá nhân. Có thể đoán nguồn hải sản, (chủ yếu là đồi mồi, ngọc trai và cá, tôm), cùng với thủ công nghiệp (chủ yếu là đồ gốm) có thể bằng 1/3 tổng số, cùng với 1/3 của lâm sản và 1/3 của vàng, hợp thành ngân quỹ – một tổng số không hề nhỏ, tuy không thể biết đích xác giá trị bao nhiêu. Thế thì vương quốc Champa xưa đã dùng ngân quỹ này vào những việc gì? Chắc là vào những việc sau đây:

7.1. Cung phụng *bộ máy* chính quyền – Cũng như tất cả các vương triều phong kiến lớn hay nhỏ khác, các vua chúa Champa chi phí cho *trang phục* gồm mũ miện vàng cho vua và hoàng hậu, áo bào bằng gấm vóc và đính ngọc, ("mặc áo vải Triêu hà đeo vòng hạt chuỗi châu ngọc") đồ dùng sinh hoạt như bát đĩa ăn uống bằng vàng, bạc; vật dụng lễ nghi, gồm tượng thần, bát đĩa cúng, kosa bọc đầu tượng, tất cả đều bằng hợp kim vàng. Một số đáng kể hiện nay vẫn còn trong các Bảo tàng (Theo một chuyên gia, các vật vàng hợp kim này có tỉ lệ vàng 60 – 80%. Bộ máy không chỉ có vua chúa mà còn nhiều bậc quan lại, chi phí không bằng vua, nhưng lại có số đông, tốn kém không ít.

7.2. Nuôi và trang bị quân đội

Không biết chắc có bao nhiêu, nhưng so sánh với các nước, nhất là trận chiến với quân Campuchia, đoán rằng quân lực Champa có khoảng hơn 3.000 người, với một số voi, ngựa. Trang bị đơn giản, như áo giáp đan bằng sợi mây, giáo tre, quân lính có thể tự chế, chỉ phải nuôi ăn. Thuỷ quân cần thiết, thực tế đã cần sử dụng, ít nhất đã cần có 200 thuyền *"Bị lan". Thuyền bị lan* có loại như ghe bầu, có thể đóng lớn hơn, vững chắc hơn, làm *"hải sư"*, còn hầu hết kiểu như trên phù điêu Bayon, chiến thuyền Champa giống như loại tam bản, lớn hơn một chút, chở độ vài chục lính thuỷ. Có thể, một số ghe bầu lớn, sử dụng làm "hải sư", đi ven biển, kéo theo vài trăm thuyền chiến kiểu "tam bản" vào sông và hồ để tác chiến.

7.3. Xây dựng đền tháp, miếu

Xây dựng đền – tháp vừa là tình cảm, tâm linh, vừa là nhu cầu của dân theo Hindu giáo. Đền hình tháp và tháp cũng là đền thờ. Thông thường, phải coi đền là *cụm tháp*, thường gồm một – hai tháp chính và hai tháp phụ nhỏ hơn, chỉ bằng nửa, có khi nhiều hơn, 3 – 4 tháp phụ. Riêng *Đồng Dương (Indrapura)* thì phải coi là một phức hợp gồm có thành, đền tháp, miếu, hồ nước, sân, một hệ thống điêu khắc, số lượng nhiều hơn, lớn hơn các cụm khác. Po Nagar cũng thế, nhưng nhỏ hơn, không thành một thể thống nhất như Đồng Dương. Ta được biết có hơn 100

cụm tháp có danh tính trong suốt lịch sử Champa. Một chuyên gia trùng tu cho biết việc trùng tu một góc tháp chi phí hết hơn 2 tỉ đồng (giá năm 2000); cả tháp và cả cụm tháp (loại trung bình) chắc cần chi tới 20 tỉ. Từ thế kỉ VIII đến XV, 700 năm với hơn 100 cụm tháp, tổng chi phí có lẽ không dưới 2.000 tỉ đồng, tính theo giá ngày nay (2011); trung bình cứ 6 năm/một cụm tháp, chi 20 tỉ là vừa phải (chưa tính nhân công phục dịch và vận chuyển vật liệu (gạch, đá... từ xa đến nơi xây tháp, thường trên đồi cao), nên tổng chi phí là một ngân khoản rất lớn, một tổ chức công phu, thiện nghệ. Xây dựng đền tháp là một nhu cầu của đời sống tinh thần, tâm linh của xã hội, nên chắc đã được ủng hộ và còn có cả sự góp công, góp của của dân. Chính đền tháp lại thể hiện và củng cố sự tự do nhân thân, tín ngưỡng và quan hệ gắn bó lệ thuộc của người dân với cộng đồng và chính quyền, với vua chúa qua các giáo sĩ Bà La Môn.[1]

Thu nhập khá, tiêu nhiều, vương quốc Champa cũng nằm trong *tình trạng giống như các vương quốc khác*. Nó không quá nghèo, không tiêu điều kém cỏi như nhiều người nghiên cứu từng nghĩ. Thế mà nó vẫn "kém phát triển" vì "không có chợ, không biết đúc tiền sao?". Nghĩ và hiểu như thế thì sai quá. Nó có tiền, thậm chí rất nhiều, thừa thãi tiền.

8. Tiền tệ trên đất Champa xưa

Những cộng đồng dân cư, chủ yếu là những trung tâm thương mại, nơi tiếp xúc, buôn bán với nước ngoài, nơi có người đứng ra thu gom đặc sản nội địa, mua hàng ngoại theo "đặt hàng định kì", rồi phân phối lại cho người dân có đặc sản. Khi tiền bán có nhiều, không mua hết, người ta giữ lại cho kì sau và đến khi có biến động nào đó, người ta đem chôn giấu, đến nay tình cờ mới phát hiện thấy qua các cuộc đào khảo cổ học trên đất Champa xưa, kể từ Bắc đến Nam:

8.1. Bảo tàng *Quảng Bình* năm 1998 phát hiện được 4 hũ tiền đồng, cân nặng 59kg, có khoảng 1.200.000 đồng tiền, Dm 23 – 24mm, có lỗ vuông, một mặt trơn, một mặt đúc nổi chữ niên hiệu, một số thuộc thời nhà Đinh, một số thời nhà Tiền Lê (Lê Thái Tông, 1044 – 1048), một số thời nhà Hồ, một số thời nhà Trần, cả thời Lê Chiêu Tông, một số đồng tiền Trung Quốc thời Đường, Tống...[2]

---

[1] Các nhà nghiên cứu nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc Champa cứ thản nhiên coi Champa là một vương quốc thống nhất, phát triển liên mạch, cũng không hề để ý công việc này rất tốn kém. Thời Vijaya nhiều tháp lớn, nhưng cẩu kì, công phu hơn, nhiều tác phẩm nghệ thuật hơn, tức là phải chi tốn hơn rất nhiều, lại là thời *Đồng Dương* và *Chuyển tiếp*, đến Chánh Lộ, Po Nagar; tuy nhiên cả hai thời này, kinh tế đều khá giả.

[2] Tạ Đình Hà – *Phát hiện tiền đồng cổ ở Quảng Bình* (NAF – *New Archaeological Findings – Những phát hiện mới*, Khảo cổ học – Hanoi – 1998.

8.2. Sau đó, cũng *Bảo tàng Quảng Bình* đi thu thập trong dân, còn có thêm một số đồng tiền khác, như 6 đồng *Ngũ thù* thời Hán, tiền nhà Tống, nhà Thanh và một số đồng tiền Đại Việt thời nhà Hồ, nhà Lê (*Thái Hoà, Hồng Đức, Chính Hoà*).[1]

8.3. *Bảo tàng Bình Định* được người dân ở chân núi Hoài Hương, huyện Hoài Nhân – Bình Định báo tin, đến xem thì thấy một chum sành chôn sâu, có nắp đậy, chứa 8.600 đồng tiền đồng Trung Hoa có niên hiệu của 10 triều đại Trung Hoa từ nhà Đường (*Khai Nguyên thông bảo*, 723 – 790), đến nhà Tống nhà Minh, nhà Thanh (*Khang Hy*...). Một số đồng khác, vương triều khác, song chữ mờ quá[2].

8.4. Liền sau đó, *Bảo tàng tỉnh Bình Định* còn phát hiện thêm một lượng tiền cổ khác, khoảng 100kg, chôn dưới đất, một nửa đã bị mủn nát, số còn lại được biết là tiền Trung Quốc của các thời Đông Hán *(Chính Nguyên thông bảo)*, Bắc Nguỵ (*Canh Nguyên Đức bảo*), cả thời Đường và thời Tống.[3]

8.5. *Bảo tàng tỉnh Phú Yên*, năm 2000, thông báo phát hiện lần lượt trong vòng 30 năm, 5 hũ tiền cổ, có tổng trọng lượng khoảng 500kg; Đỗ Văn Ninh giám định như sau: hầu hết là tiền Trung Quốc, thuộc nhiều triều đại, từ nhà Đường đến nhà Minh, trong đó tiền nhà Tống chiếm phần lớn.

Tiền Việt thấy ít, song đáng chú ý có 8 đồng *Đại Hoà thông bảo* (đọc Thái Hoà) (1443 – 1453), 4 đồng *Quang Thuận thông bảo* (1456 – 1469), 2 đồng *Diên Khánh thông bảo* (1454 – 1459), và 4 đồng *Hồng Đức thông bảo* (1470 – 1497).

Đáng chú ý là còn thấy 1 đồng *Hải Đông thông bảo* tiền Triều Tiên (1096) và 2 đồng *Triều Tiên thông bảo*, tiền Triều Tiên, (1423). Nơi tìm được nhiều là xã Đông Phước, cửa sông Đà Rằng, một cảng cổ ở Phú Yên?[4]

8.6. *Bảo tàng tỉnh Khánh Hoà* từ năm 1998, cũng được người dân mách bảo, đã đến xem rồi đưa về Bảo tàng một hũ sành, chứa tiền cổ Đại Việt và Trung Quốc. Trong hũ có một số tiền giấy, nhưng nát, đã bị huỷ, vứt đi hết. Những tiền đồng, nhiều chữ đã bị mờ nhưng cũng còn cho thấy: Tiền Việt có tiền thời nhà Trần (*Thiệu Phong nguyên bảo*), nhà Lê (*Quang Thuận, Canh Thông thông báo*), nhà Mạc (*Thái Bình thông bảo, An Pháp nguyên bảo*)...

Tiền Trung Quốc gồm có: 1 serie tiền nhà Đường, 1 seri tiền thời Tống, 1 seri tiền thời nhà Minh và nhà Thanh.[5]

---

[1] Tạ Đình Hà – *Sưu tập tiền đồng cổ ở Quảng Bình* – NAF, Hanoi, 1999.
[2] Đinh Bá Hoà – *Tiền cổ Hoài Hương – Phát hiện tiền đồng cổ ở Bình Định – NAF Hanoi, 1999.*
[3] Đinh Bá Hoà – *Sưu tập tiền đồng cổ ở Bình Định* – NAF Hanoi, 2000.
(Thừa Thiên, Quảng Nam, Quảng Ngãi đến nay chưa phát hiện được tiền cổ?).
[4] Phan Đình Phùng – Đặng Danh Hạnh – *Phát hiện tiền đồng cổ ở Tuy Hoà – Phú Yên* – NAF Hanoi, 2000.
[5] Đỗ Văn Ninh – *Sưu tập tiền đồng cổ ở Phú Yên* – NAF Hanoi, 2001.

Như thế, trên đất Champa xưa, tập trung ở một số địa điểm, có lẽ là trung tâm mua bán (một kiểu *Bạc dịch trường*?) từ Quảng Bình ở phía bắc đến Bình Định ở khoảng giữa rồi đến Phú Yên, Khánh Hoà ở phía nam, tìm được tiền đồng của Đại Việt và Trung Quốc, của các đời theo thời gian lịch sử, từ nhà Đinh đến nhà Lê (Hồng Đức, thế kỉ XV, từ nhà Hán qua Đường, Tống đến Minh, Thanh, số tiền phát hiện được có *hàng vạn đồng tiền đồng*, nặng khoảng **700kg** thì thử hỏi có cần đúc tiền riêng nữa không? Đây là một hoàn cảnh đặc biệt, rất riêng biệt của Champa.[1]

9. Vương quốc hay chính thể sơ khai?

Xin không nhắc lại, có một số nhà nghiên cứu nước ngoài coi Champa chỉ là một *Hiệp bang (Confederation), một liên bang đa sắc tộc*, một *"Không gian quần đảo"*, *"một tên gọi biểu trưng" (Generic term)*, nhưng nhất là sau học thuyết rất kém thuyết phục của W. Wolters, lại có người gọi luôn là *Mandala Champa*. Hiểu và gọi như thế đối chiếu với thực tế đã biết, thật là sai lệch. Chỉ xin nói tới một thuyết khác gần đây, phổ biến ở một số người, coi rằng nếu Champa không là một *chính thể sơ khai (polity)*, một *Miền thủ lĩnh (chiefdom)*, thì Champa cũng chưa bao giờ là một nước, một quốc gia thống nhất, mà là *ba xứ độc lập* với nhau: đó là *xứ Bắc* – từ sông Gianh đến Hải Vân mà kinh đô ở khoảng sông Bồ, gần Huế, đến thế kỉ VIII thì có thể đến cả sông Thu Bồn và Trà Kiệu"!, rồi *"Xứ Giữa"*, bao gồm Vijaya, ở Quy Nhơn và *"Xứ Nam"* gồm Nha Trang, Phan Rang.! Đi xa hơn nữa, còn cho rằng ông vua Chế Mân là vua của châu Ô, châu Lý, mới lấy đất của mình để đổi lấy vợ! Tiếp đó cũng nghi ngờ tính xác thực của 3 bà vợ này và nghi ngờ cả minh văn Po Sah[2]. Đó cũng là thực chất của cái phong trào *"tháo dỡ" (deconstructing)* đang phổ biến hiện nay. Đoán là tác giả này không muốn theo, nhưng không tỏ ra phản đối W. Wolters, mà ngả hẳn theo K. Taylor. Thật là những suy nghĩ kì quặc, không thể hình dung được.

9.1. *Tuỳ thư*, sử nhà Tuỳ (589 – 618) (q. 82, Liệt truyện, 47) ghi chép những sự kiện có trước *Prakasadharma* (650 – 687) vua thứ 9 của vương triều thứ nhất – *Gangaraja*, niên đại bia 657 lần đầu ghi tên nước *Campapura* và cung cấp thông tin về bộ máy chính quyền, gồm có 2 hàng: *nội quan* (trong triều) và *ngoại quan*. *Nội quan* lại gồm 2 hàng là *tôn quan*, có 2 bậc và *thuộc quan* có 3 bậc, còn *ngoại quan* "chia làm 200 bộ". Những thông tin này về bộ máy thời vương triều Gangaraja phải có trước năm 650, đúng hơn phải có trước năm 618, trước thời nhà

[1] Phạm Văn Hoán – Nguyễn Công Bằng, *Phát hiện tiền đồng cổ ở Khánh Hoà*, NAF Hanoi, 1998.
[2] Michael Vickery, *Champa rivised*, Asia Research Institute, Singapore, 2005.

Tuỳ, có lí do gì để không tin tính xác thực của nó? không tin tổ chức đầy đủ, thậm chí phức tạp của bộ máy? để cứ coi nó là "*chính thể sơ khai, Miền thủ lĩnh*, là *Mandala*.

Nếu không đến mức "phức tạp" như thư tịch cổ, thì cũng không thể chỉ là thủ lĩnh với mấy tù trưởng bộ lạc, không thể dùng mấy bộ vương miện và hậu miện vàng choé chỉ để làm đồ chơi! Vả lại, thư tịch cổ "bịa" ra để làm gì?

Các thời sau đều không có sự thay đổi đáng kể, chắc chỉ có sự bổ sung hoàn chỉnh.

9.2. *Ông vua thứ 9, Prakasadharma* này có đứng tên trên 7 văn bia, 3 bia ở Quảng Nam, 3 ở chính Mỹ Sơn và 1 ở Khánh Hoà. Như thế ông này muốn xác định quyền của mình từ đèo Hải Vân đến phía nam đèo Cù Mông. Cho nên, việc chia ra 3 xứ chỉ còn là tưởng tượng của một vài người.

9.3. *Giai đoạn Đồng Dương/Indrapura* (850 – 982) gồm có 12 vua đã được xác định danh tính và vị thế. Từ vua thứ 4, có thể biết rõ lai lịch của từng vua, xuất hiện trên văn bia: vua thứ 4 có trên bia Đồng Dương và trên một số vật thờ bằng bạc. Từ đây, các vua theo thứ tự, vua sau thường là con, cháu vua trước. Vua 6 có tên trên bia Châu Sa (Quảng Ngãi); vua 7 có tên trên Châu Sa, lại có trên minh văn Đại Hữu (Quảng Bình), vua 8 trên bia Nhan Biều (Quảng trị), vua 9 trên cả bia châu Sa, Nhan Biều và Hoá Quê (Quảng Nam); vua 10 – Indravarman III (917 – 960) đã đứng tên trên bia Lai Trung (Huế), lại khắc trên cả bia Po Nagar, C 113, kể về việc dựng tượng nữ thần Bhagavati năm 918 và đánh Chân Lạp năm 945 và lập bia trên cả Kon Klor (Kontum). Như thế là vương triều đã xác lập quyền cai quản từ đất Quảng Bình đến Nha Trang, và cả miền Tây Nguyên.

Một số nhà nghiên cứu theo "thuyết Mandala" đã tỏ ý rất nghi ngờ nội dung minh văn Mỹ Sơn XII (C.90) niên điểm 1080, nói về lai lịch vua Harivarman IV (1074 – 1081), xuất thân *tộc Dừa (Narikela)*, lại sinh ra trong *tộc Cau (Kramuka)*, làm vua, "tái thiết kinh thành *Campapura* (ở Quy Nhơn), lại lệnh cho dân *Sinhapura* (ở Trà Kiệu) tu bổ đương sa, đền miếu. *Tộc Dừa* vẫn được coi <u>có thể</u> là ở Quy Nhơn, đất kinh thành, vua quan, còn miền Nam, (Bình Thuận) <u>chắc chắn</u> là quê *tộc Cau*, họ *Pinang* (Cau), từ xa xưa đến ngày nay, cũng là một quê gốc của người Chăm. Kể về lai lịch mà xuất hiện muộn (1080) thì có gì đáng nghi ngờ? Champa đến nay vẫn theo mẫu hệ, bên nữ chủ động. Việc diễn ra từ trước, đến đây mới có dịp, mới cần kể ra thì có sao? mà điều đó chỉ nói lên sự thống nhất và quyền cai quản rộng mà thôi! Bởi chắc chắn là Vua sinh ra trong tộc Cau, tộc Mẹ quê Mẹ, làm vua trị vì ở kinh thành Vijaya (Quy nhơn), ra lệnh cho dân Sinhapura phải tu bổ đền Sinhapura ở trên sông Thu Bồn thì chỉ chứng tỏ vua có thực quyền rộng khắp ba miền!

10. Sự tiến diễn của lịch sử

Như thế, không thể coi Champa là những "mảnh vụn", những mảng rời rạc, những "*Mandala*". Cũng không nên nghĩ lịch sử nói chung, Champa nói riêng, tiến triển theo đường thẳng, *chỉ có lên hoặc chỉ xuống*. *Không có ở đâu như thế*. G. Maspero cho rằng Champa cực thịnh vào cuối thế kỉ XIV, với Chế Bồng Nga. Một số người cũng tán đồng theo. Nhưng quan hệ đối ngoại phát triển ở thế kỉ XIII, nghênh tiếp Marco Polo (1271), Odoric de Pordenone (1331), gia tăng quan hệ với Trung Quốc và Đại Việt, đánh thắng quân Nguyên thế kỉ XIII. Có thể tiếp xúc, học hỏi và bắt đầu phát triển nghề làm gốm, đến thế kỉ XV. Nhìn toàn cục, nửa sau XIV chắc hẳn *phải kém* nửa sau XIII và nửa đầu XIV? Cho nên, Lịch sử Champa có thể *tiến triển theo những giai đoạn sau đây*:

a) Có thể nên coi *thời Đồng Dương*, thế kỉ IX – X, là *một cao điểm* của quá trình phát triển, bởi lẽ đây là:

– Sự thống nhất rộng nhất đến đó về lãnh thổ và chính quyền;

– Sự phát triển cao và độc đáo về văn hoá, với *phong cách Đồng Dương mang tính chất Hindu giáo* trong kiến trúc và điêu khắc, khoẻ khoắn và độc đáo.

– Sự thể hiện phong cách Đồng Dương cả trong nghệ thuật Phật giáo trên các phù điêu tượng và sự tích Phật.

– Sự sở hữu và lập bàn thờ pho tượng Phật bằng đồng cao 1,8m phong cách *Amaravati* hiếm có và tuyệt đẹp. (do mua ở bên ngoài?)

– Chiến công rực rỡ đánh đuổi ngoại xâm Chân Lạp, bảo vệ đất nước và còn tiến đánh trả đến tận kinh đô Chân Lạp ở Sambhupurra.

b) Thế kỉ XI – XII là một giai đoạn suy thoái, khủng hoảng, bởi:

– Thế kỉ XI có những quan hệ mới gay cấn với Đại Việt thời nhà Lý, sau mấy thế kỉ Champa liên tiếp "Bắc tiến" tấn công, cướp phá vùng đất phía Nam Đại Việt, tiến đánh cả đến kinh đô Hoa Lư (979). Khi bị đánh trả, Champa thua, kinh đô bị phá, vua bị chết (982), tiếp là sự kiện các năm 1069, 1075.

– Thế kỉ XII mâu thuẫn, đụng độ ác liệt với Cambốt, xảy ra cuộc "*Chiến tranh 32 năm* (bia Po Nagar, E.A. số 409) kể về cuộc chiến với Cambốt (năm 1175 – 1207), đứng giữa cuộc chiến tranh *100 năm*", cũng với Cambốt (1113 – 1220) theo cách gọi của các sử gia phương Tây. Có thời gian bị chiếm, bị chia cắt, cướp bóc.

c) Đến thế kỉ XIII – XIV lại là bước phát triển, lên một "*cao điểm mới*", bởi:

– Những quan hệ tốt ở giai đoạn trước (đầu thế kỉ XIII) đem lại hệ quả tốt là sự phát triển kinh tế – xã hội với những ngành sản xuất mới, những thu nhập cao hơn, mà ở đó, "Lòng kiên nhẫn, tình thương và sự yên bình tăng lên, đã đỡ phải

dùng đến hình phạt" (bia *Batau Tablah*, C 17). Lại thu phục được cả Tây Nguyên, rồi cũng chính trong bối cảnh đó, Champa sát cánh cùng Đại Việt đánh thắng quân Nguyên xâm lược, trở nên cường thịnh, thái bình, phấn chấn.

d) Cuối thế kỉ XIV, là một *sự chuyển biến lớn*: có lẽ sự yên bình và thịnh vượng, phong túc của Champa từ nửa sau thế kỉ XIII – nửa đầu thế kỉ XIV đã góp phần gây nên hệ quả này – một sự kiện hi hữu, khác thường – sự kiện *vua Chế Bồng Nga (Po Binnosuor)* (khoảng 1328 – 1373). Ông vua này đã vứt bỏ quan hệ hoà hiếu với Đại Việt trong cả nửa sau thế kỉ XIII, dồn sức tấn công Đại Việt, một cách kì thị thái quá, không bình thường. Trong 30 năm, hơn 15 lần đánh lớn; có thời gian 8 năm liền, năm nào cũng ra đánh, trong đó có 2 lần tấn công đến tận kinh đô Thăng Long, vào cướp bóc và đốt phá. Nhà Trần đang lúc suy yếu, nên đành phải "sơ tán". Mấy chục năm thái bình và phong túc, nên tưởng là mình mạnh, nhưng gây chiến liên miên như thế tránh sao được tổn hại! Chắc đã phải vét kiệt của cải, bắt ép hết dân đinh và phải chuyên quyền độc đoán lắm để bắt dân phục tùng. Sự bất mãn, chống đối từ đó mà sinh ra, dẫn đến cái chết của ông vua này.

Nhưng không phải cái chết của Chế Bồng Nga làm cho Champa sụp đổ, mà *chính ông vua này đã đưa Champa đến chỗ suy kiệt:* tài sản kiệt quệ, sức lao động trai tráng hao, cạn. Thế kỉ XIV, khác thường nhất là cả thời gian Chế Bồng Nga nắm quyền, không có một tấm văn bia nào được biết đến hiện nay; điều đó cũng gần như đồng nghĩa với không có một công trình xây dựng nào, đền miếu, dù lớn hay nhỏ. Kiệt quệ, kiệt quệ đến cả văn hoá và tín ngưỡng. Tình trạng này còn kéo dài vài thế kỉ nữa, thế kỉ XV, XVI, nhưng đó là chuyện sau này.

e) Từ cuối thế kỉ XV, Champa không còn vai trò lịch sử, chỉ còn *Hậu Champa*, một chính quyền địa phương thu hẹp, dù có tên gọi là gì.

Lịch sử Champa cũng như nhiều triều đại phong kiến khác, phát triển theo *kiểu làn sóng*, lúc lên, lúc xuống, và thường xuyên lao vào những cuộc tranh giành quyền lực và đất đai. Bởi *tìm kiếm quyền lớn hơn* và *đất nhiều hơn* là *bản chất của chế độ phong kiến*. Người ta luôn luôn thấy ở đây, xu hướng muốn thống nhất, tập quyền, để chấn hưng, song có thời, vương quyền suy yếu, thế địa phương mạnh lên, thì lại nảy sinh xu hướng li khai, chia rẽ: "Những con người của xứ Panran này thật là hư đốn, bất lương, luôn nổi loạn chống lại các đấng quân vương" (Minh văn *Po Klong Garai*, năm 1050), nhưng các đấng quân vương vẫn thường sớm chinh phục lại, thắng lợi hể hả, với sự ủng hộ của quần thần. Một số nhà nghiên cứu đã quá nhấn mạnh một chiều, do không cảm thụ được tính chất hai mặt của xã hội nông nghiệp, tiểu nông phương Đông.

Tuy nhiên, không phải Champa *mất vai trò lịch sử* sau sự kiện năm 1471 và do sự kiện này, vua Đại Việt Lê Thánh Tông đánh trả, chiếm kinh đô và vùng đất Vijaya, đến phía bắc đèo Cù Mông, bởi tướng La Ngai cùng con là Ba Đích Lai đã dựng lại vương triều mới – *Brasuvamsa*. Nhưng Champa đã suy kiệt đúng vào thời điểm nền thương mại hàng hải thế giới đã chuyển theo những tuyến đường dài, ra xa bờ, đã có những nhu cầu và nguồn cung mới. *Champa*, nay là *Pradara negara* – một cái tên mới, xa lạ. Lịch sử tự sang trang mới. *Thế kỉ XV – thế kỉ Phát kiến địa lí và mở ra thời Cận – Hiện đại*. Từng nước nếu theo được *làn sóng văn minh thứ Hai thì theo, nếu không thì tụt hậu* rất xa.

(Nghiên cứu lịch sử, số 5 – 2014)

Vẻ đẹp với phong cách rất hiện đại

Chum gốm

PHẦN III

VỀ VƯƠNG QUỐC PHÙ NAM

"NƯỚC CHÍ TÔN" – MỘT QUỐC GIA CỔ Ở MIỀN TÂY SÔNG HẬU

I. VỀ QUỐC GIA CỔ PHÙ NAM

Thời xa xưa đồng bằng Nam Bộ Việt Nam đã là nơi tiếp xúc của những tộc người, nơi gặp gỡ của những nền văn hoá khác nhau, nhưng nói tới sự xuất hiện ở đây một nhà nước này hay khác, trước tiên không thể không nói tới quốc gia cổ Phù Nam.

1. Theo thư tịch cổ Trung Quốc, nước Phù Nam đã tồn tại trong khoảng 5 thế kỉ đầu Công nguyên. Phạm vi của nó rất rộng: *Lương thư* nói Phù Nam ở phía nam quận Nhật Nam, phía đông là biển lớn, phía tây giáp nước Ấn Độ...[1] Dựa vào đó, ba phần tư thế kỉ nay, nhiều nhà nghiên cứu vẫn mặc nhiên coi rằng ít nhất Phù Nam cũng bao gồm nước Cam-pu-chia ngày nay, đồng bằng sông Mê Nam và sông Cửu Long. Finot[2] và Coedes[3] cho rằng cương giới của nó còn đến tận miền nam Trung Bộ Việt Nam, nơi tìm thấy bia Võ Cạnh ở Nha Trang. P. Pelliot căn cứ vào một đoạn văn trong *Lương thư*, nói sứ thần Phù Nam là Tô Vật đi đến Ấn Độ từ cảng Đầu Câu Lợi mà ông cho là phiên âm của Takkôla[4] để coi rằng cả miền bắc bán đảo Ma-lay-a cũng thuộc lãnh thổ Phù Nam.

---

[1] Theo P. Pelliot: *Nước Phù Nam* (tiếng Pháp) trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. III, tr.71 và tiếp.
[2] L. Finot: J.A. 1927 và trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, 1928.
[3] G. Coedes: *Các quốc gia Ấn Độ hoá ở Đông Dương và Indonesia* (tiếng Pháp), Paris, 1948.
[4] P. Pelliot: *Đã dẫn*, tr.101.

Có những cơ sở để nghĩ rằng các cổ tịch Trung Hoa đã quá cường điệu về nước Phù Nam mà nước này đến lượt nó lại thần phục "thiên triều", rồi các nhà nghiên cứu hiện đại lại tiếp tục suy diễn thêm nữa. Trong một bài viết trước đây[1], chúng tôi đã nêu lên là quyền lực của Phù Nam không thể vươn tới vùng Phú Khánh – Thuận Hải ngày nay. Hơn nữa, cũng không có bằng cứ chắc chắn nào về quyền lực của Phù Nam trên tất cả Nam Bộ Việt Nam mà phần lớn lãnh thổ chỉ mới được khai phá trong vòng mấy thế kỉ gần đây. Cả ở lưu vực sông Mê Nam cũng không thấy có những căn cứ cụ thể.

Bi kí hoàn toàn không chứng minh gì cho quan niệm về một đế quốc cổ đại Phù Nam. Hiện nay người ta chỉ mới biết có ba bia thuộc thời kì Phù Nam[2] một ở Đồng Tháp Mười (bia Gunavarman) gần biên giới Việt Nam – Cam-pu-chia và hai bia kia tìm thấy ở bắc Ta Keo Cam-pu-chia (bia Kulaprabhavati và bia Rudravarman). Tất cả đều được viết bằng chữ Phạn, có thể thuộc cùng khoảng thời gian, nhưng nói về những chuyện cụ thể, gắn với một số nhân vật trong hoàng tộc. Tưởng cũng nên nói thêm một chi tiết là nếu như sau khi quốc gia Chân Lạp đã chinh phục Phù Nam và mở rộng cương vực của mình hơn nữa, một khối lượng bia khá lớn bằng chữ Khơ-me cổ thuộc thế kỉ VII đã được tìm thấy trên lãnh thổ Cam-pu-chia, một số được phát hiện trên đất Thái Lan ngày nay, thì cũng chỉ có ba bia phát hiện được ở gần biên giới tây – nam của Việt Nam. Chi tiết này mang ý nghĩa so sánh, cho thấy rõ hơn mức độ phát triển của Phù Nam và do đó cũng nói thêm về tính chất kém thuyết phục của quan niệm cho bia Võ Cạnh thuộc Phù Nam, trong khi chưa hề phát hiện được một bia tương tự ở một nơi nào khác.

2. Nếu người ta có thể hoài nghi về phạm vi quyền lực của nước cổ Phù Nam thì một điều quan tâm cần thiết đã được đặt ra là cư dân chủ thể của nước Phù Nam là ai?

Gần như suốt nửa đầu thế kỉ này, các học giả đã tỏ ra dè dặt trong việc xác định thành phần cư dân. Người ta có thể thấy khá rõ thái độ đó ở Pelliot[3], Finot[4] và Coedes[5]. Nhưng về sau, các tác giả khác ngày càng muốn giải quyết vấn đề một cách cụ thể hơn.

---

[1] Lương Ninh: Mấy vấn đề về vương quốc cổ Champa, trong Khảo cổ học, số 3, 1980.

[2] G. Coedes: Hai tấm bia chữ Phạn của Phù Nam (tiếng Pháp) Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XXXI – Một bia mới thấy ở Phù Nam (tiếng Anh) – J.G.I.S. 1937 – Calcutta.

[3] P. Pelliot: *Đã dẫn*, tr.111 – 112.

[4] L. Finot: *Về mấy tập tục ở Đông Dương* (tiếng Pháp), Paris, 1911, tr.20.

[5] G. Coedes: *Các quốc gia Ấn Độ hoá*... tr.68 và tiếp.

Một số nhà nghiên cứu đã trình bày mối quan hệ rất rộng của văn hoá Phù Nam, đã nêu lên tính chất giống nhau của một số hiện vật được coi là đặc trưng giữa các di chỉ khảo cổ ở hạ lưu sông Mê Nam với hạ lưu sông Cửu Long[1]. Và từ lâu, người ta cũng đã nói tới "phong cách Dvaravati" của nghệ thuật Phù Nam (Óc Eo)[2]. Có lẽ các tác giả đó muốn hình thành một quan niệm về cơ sở tộc Môn Khơ-me của một nền văn hoá cổ, trải ra trên một địa bàn từ biên giới Miến Điện tới biển Đông?

Một số nhà sử học khác lại cho Phù Nam là một quốc gia Khơ-me, "tiền Cam-pu-chia", hay "Cam-pu-chia sơ khai", chẳng hạn như D.J.E. Hall[3] và nhiều người khác.

Gần đây, Diệp Đình Hoa[4] dựa vào sự phân tích đồ gốm đã khẳng định "một nền văn minh chung thống nhất của những người Việt cổ", từ miền Bắc đến cực nam Nam Bộ. Có lẽ Malcom Mac Donal cũng có một kết luận tương tự khi cho rằng chủ nhân của văn hoá Phù Nam là tổ tiên của những người dân đồng bằng Nam Bộ Việt Nam ngày nay chứ không phải Khơ-me[5] tuy ông không nêu lên dẫn chứng gì.

Bài này không đặt cho mình yêu cầu thảo luận một cách trực tiếp, sâu, về các quan niệm khác nhau nói trên. Có điều các quan niệm đó đã không thể không mang ít nhiều tính chất cực đoan. Những kết quả nghiên cứu khảo cổ học ở nước ta[6] đã nêu lên một cách có căn cứ mối liên hệ văn hoá giữa Trung Bộ và miền đông Nam Bộ – giữa văn hoá Sa Huỳnh và văn hoá Đồng Nai. Đáng chú ý đặc biệt là trong những "Chiếc khuyên tai hai đầu thú"[7], Hà Văn Tấn và Trịnh Dương đã khẳng định thêm mối liên hệ đó và được gọi chung là văn hoá Sa Huỳnh. Nhưng dường như các tác giả nói trên đã có sự thận trọng khi tiếp tục chứng minh về mối liên hệ giữa Sa Huỳnh và Đông Sơn, khi cho rằng "hiện tượng văn hoá nào đó giống nhau, chung nhau nhưng không phải do kết quả của sự tiếp xúc giữa cư dân Đông Sơn và cư dân Sa Huỳnh mà do sự tiếp xúc giữa cư dân *tiền Đông Sơn* và cư dân *tiền Sa Huỳnh*". Chúng tôi nghĩ rằng sự thận trọng đó phù hợp thực tế, vì ở khoảng giáp ranh trước và đầu Công lịch, phần lớn Trung Bộ và cả Nam Bộ nữa là địa bàn sinh tụ của nhóm

---

[1] Xem Boisselier: *Những hiểu biết khảo cổ mới về thành thị U Thòng* (tiếng Pháp) – Bangkok, 1968 và H.H.E. Loofs: *Những yếu tố văn hoá Phù Nam ở hạ lưu sông Mê Nam* (tiếng Anh) J.O.S.A, 1971.

[2] G. Coedes: *Sưu tập khảo cổ của bảo tàng quốc gia ở Bangkok* (tiếng Pháp) Arts Asiatica XII.

[3] D.J.E. Hall: *Lịch sử Đông Nam châu Á* (tiếng Anh), ch. II, London 1957.

[4] Diệp Đình Hoa: *Suy nghĩ về gốm cổ...*, trong *Khảo cổ học* số 3, 1978, tr.31.

[5] Malcom Mac Donal: *Angkor*, ch. II – *Phù Nam*, London, 1958, tr.36.

[6] Trịnh Cân và Phạm Văn Kinh: *Khai quật khu mộ chum Tam Mỹ*, trong *Khảo cổ học*, số 4, 1977, tr.49 Chử Văn Tần: *Về văn hoá Sa Huỳnh*, trong *Khảo cổ học*, số 1, 1978.

[7] Hà Văn Tấn và Trịnh Dương: *Khuyên tai hai đầu thú và quan hệ Đông Sơn – Sa Huỳnh*, trong Khảo cổ học, số 4 – 1977, tr.62.

Malayô – Pôlynêdi ven biển mà ta có thể gọi chung bằng cái tên ước lệ – người Chàm. Sẽ có những đặc trưng khu vực của văn hoá khảo cổ mà người ta không thể không tính đến. Và như thế rõ ràng là không thể không thấy rằng vùng hạ lưu sông Cửu Long ở thời xa xưa là nơi tiếp xúc của những tộc người và những truyền thống văn hoá khác nhau, tuy gần gũi với nhau. Sự hình thành nước cổ Phù Nam và văn hoá Phù Nam cũng không thể đứng ngoài thực tế đó.

3. Phạm vi quyền lực của Phù Nam mà người ta có thể biết chắc cho đến nay là vùng đồng bằng trung lưu sông Mê-kông (từ Pạ-xắc – Nam Lào, đến phía nam Xoài Riêng) phần phía bắc tỉnh Kiên Giang ở miền tây sông Hậu và trong một chừng mực nào đó, vùng bắc và đông Biển Hồ. Tất nhiên ngay trong phạm vi này và trong suốt cả thời gian lịch sử của nó, cũng không thể hình dung Phù Nam là một đế quốc đã được tổ chức thống nhất thành một bộ máy cai trị và bóc lột. Ở buổi đầu của thời đại văn minh điều đó chưa thể có được, mà mới chỉ là sự tập hợp của những tiểu quốc, trong đó mỗi tiểu quốc vẫn giữ nguyên tổ chức, tên gọi riêng và cả truyền thống của mình.

Có cơ sở để nghĩ rằng ven trung lưu sông Mê-kông là nơi quần cư của một số bộ lạc Khơ-me. Từ những bộ lạc này, các tiểu quốc lần lượt hình thành. Kể từ bắc đến nam trước tiên là Bhavapura. Bhavapura lúc đầu gọi là Sresthapura[1] chiếm một vùng từ Sê Mun tới thác Khổng, mà trung tâm của nó là khu di tích Vat Phu. Đây là chiếc nôi của dòng dõi Kambu và Mera theo truyền thuyết[2], của Kambuja (con cháu Kambu), đất gốc của tộc Khơ-me. Đây cũng là nơi mà thư tịch cổ Trung Hoa gọi bằng cái tên (người ta không hiểu vì sao) là *nước Chân Lạp*[3].

Ở Vat Phu, người ta phát hiện được một bia chữ Phạn (K – 365, Văt Luông Kău) có dạng chữ cổ rất gần bia Phù Nam, ở khoảng đầu thế kỉ VI và hai bia chữ Phạn khác (K – 367 và K – 876) thuộc thế kỉ VII hoặc VIII (IC – V – 9, 10).

---

[1] P. Dupont: *Sự giải thể của Chân Lạp*... (tiếng Pháp) trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XLIII – 1946 cho rằng vị trí Sresthapura ở Pạ-xắc (Vat Phu) còn Bhavapura là một nước khác, ở phía bắc, trên lưu vực Sê Mun và cương vực của nó về phía tây có thể vươn tới Mê Nam. Chắc chắn là phải một bài riêng mới đủ để thảo luận vấn đề này. Ở đây chúng tôi cho rằng P. Dupont đã dẫn độc giả đi hơi xa. Không thể không chú ý rằng, theo G. Coedes (IC – V288); bia Vat Phu (K – 366) đã bị khiêng đến đặt ở Ubon, rằng Pạ-xắc và Pạc-xế là nơi giàu bi kí và di tích hơn cả, và chính Bhavavarman đã thừa kế bên mẹ đất gốc của tộc Khơ-me rồi đổi tên nước là Bhavapura.

[2] P. Dupont cho truyền thuyết này là một "sự phát minh" của văn nghệ dân gian và của các nhà chép sử ở thế kỉ XI (*đã dẫn*, tr.25), nhưng sự tích Kambu và Mera lại được gắn với tộc Mặt Trời (Suryavamsa). Tộc Mặt Trời là một thực tế được nhắc tới nhiều lần trong các bia Pre Rup (K – 806, IC – I – 73) Baksei Chamkrong (K – 286, IC – IV)...

[3] G. Coedes: *Địa điểm ban đầu của Chân Lạp* (tiếng Pháp) trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XVIII.

Như thế họ cũng đã chịu ảnh hưởng Ấn Độ và đã lập nước từ trước đó, nếu tính theo thế thứ các triều vua thì có thể lùi về đến khoảng thế kỉ V[1].

Tiếp sau Bhavapura là các tiểu quốc Sambhupura ở Sambor, phía bắc tỉnh Kro-chiê[2]. Indrapura ở địa bàn Kông-pông Chàm[2], Isanapura ở phía bắc Kông-pông Thom[3]. Các tiểu quốc này theo bi kí, chỉ bắt đầu xuất hiện từ thế kỉ VII và VIII, tuy nhiên trước đó chắc chắn đã phải là những điểm dân cư quan trọng, đặc biệt là Sambhupura đã trở thành kinh đô của "Thuỷ Chân Lạp" ở thế kỉ VIII.

Cuối cùng, ở cực nam là tiểu quốc Vyadhapura. Coedes đã chứng minh với mức độ thuyết phục cao là Vyadhapura nói trong các bi kí cũng là Đặc Mục nói trong *Tân Đường thư*. Thành này không phải ở Ăng-co Bô-rây như Aymonier và Pelliot đã đoán định, mà ở vùng Ba Phnom[4] phía tả ngạn Mê-kông, gần nơi hội lưu của bốn dòng sông. *Phnom* là danh từ chung, nghĩa là *núi*, nhưng cũng là một cái tên rất cụ thể: theo đường số 1 đến Nông Pênh, ở gần Niếc Lương, người ta sẽ thấy nổi lên trên đồng bằng rộng một dãy mấy quả đồi không lớn lắm mà dân địa phương vẫn quen gọi đơn giản là *phnom*. Đây chính là trung tâm của quốc gia cổ mà các thư tịch Trung Hoa đã gọi tên theo phiên âm là Phù Nam, và lãnh thổ của nó, theo tôi, đại để bao gồm hai tỉnh Prây Veng và Xoài Riêng của Cam-pu-chia hiện nay.

Chủ nhân của Vyadhapura chắc hẳn cũng là người Khơ-me. Cứ liệu không có gì nhiều, nhưng cũng không thể không thừa nhận: *phnom* là một từ Khơ-me, những tài liệu nói về sự ham thích săn bắn của vua[5], tên gọi chính thức Vyadhapura có nghĩa là "Thành phố của những người săn bắn" (mà Đặc Mục cũng là một cách dịch tên), việc chọn nơi xây dựng trung tâm của kinh đô ở trên núi... Tất cả những cái đó gắn với một truyền thống Khơ-me, truyền thống tự nhận mình là Vua Núi, "tộc người núi"[6].

Tiểu quốc Vyadhapura hay Phù Nam hình thành rất sớm. Thế kỉ II – III, nó là nước mạnh hơn cả, đã bắt các nước khác phải thần phục, đương nhiên là các tiểu quốc Khơ-me ở phía bắc, kể cả Bhavapura ở xa nhất. *Tuỳ thư* nói "Chân Lạp... nguyên trước là thuộc quốc của Phù Nam"[7]. Cuối thế kỉ VI khi Chân Lạp nổi lên

---

[1] Thế thứ gồm có: Srutavarman, Sresthavarman (L. Finot, trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XII), tiếp đó là một dòng khác với Bhavavarman (cuối thế kỉ VI), Mahendravarman, Isanavarman (đến khoảng giữa thế kỉ VII) và Jayavarman I (mất năm 680).

[2] G. Coedes đã đoán định địa điểm các tiểu quốc này trong bài *Truyền thống phổ hệ các vua*, trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XXVIII.

[3] G. Coedes: Bàn về Thuỷ Chân Lạp (tiếng Pháp), trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T.XXVIII.

[4] G. Coedes: Trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XXVIII.

[5] P. Pelliot: *đã dẫn*, tr.89.

[6] Xem L. Finot: Về mấy tập tục Đông Dương.
G. Coedes: Các quốc gia Ấn Độ hoá..., tr.68

[7] P. Pelliot: *đã dẫn*, tr.81.

đánh Phù Nam, các thư tịch này đã có ghi chép và một văn bia cũng nói rằng những người thuộc dòng dõi Kambu "tự hào vì từ buổi đầu đã dứt đứt sợi dây ràng buộc của sự cống nạp"[1]. Có thể tin được là đoạn văn trên muốn nói tới việc xoá bỏ sự thần phục của Bhavapura đối với Vyadhapura.

Với việc bắt Bhavapura cống nạp, chắc chắn Phù Nam đã chinh phục được toàn bộ vùng ven sông Mê Kông, từ Pạ Xắc đến Công pông Chàm. *Nam Tề thư* cũng nói Phù Nam thường dùng vũ lực tấn công các nước lân cận không chịu thần phục, nhưng ngoài ra người ta không thể biết được điều gì cụ thể hơn.

Còn một miền nữa đến đây chưa nói tới – miền tây hay hữu ngạn sông Hậu – nơi có cảng Óc Eo và một số di tích khác, thì lâu nay, các nhà nghiên cứu đều mặc nhiên coi là thuộc lãnh thổ Phù Nam. Nhưng miền đất này – ngày nay đại thể thuộc phạm vi các tỉnh Ta Keo của Cam-pu-chia và Kiên Giang, An Giang của Việt Nam – theo tôi thực ra là một tiểu quốc riêng biệt và vẫn là một tiểu quốc riêng, trong và cả ít lâu sau thời kì Phù Nam, mặc dù nó có những quan hệ đặc biệt với Vyadhapura.

II. "NƯỚC CHÍ TÔN"

Xem xét bản đồ chụp trên máy bay do P. Paris cung cấp[2] tôi cho rằng địa bàn thời cổ ở tả ngạn sông Tiền và hữu ngạn sông Hậu đã được phân thành hai khu vực khác nhau rõ rệt. Phía đông (tả ngạn) là địa bàn Vyadhapura, bao gồm đại để hai tỉnh Prây Veng và Xoài Riêng, có thể cả một phần phía tây của Đồng Tháp Mười, với Ba Phnom (gần thị xã Prây Veng) làm trung tâm. Còn phía tây (hữu ngạn sông Hậu) lại là một địa bàn khác, gồm ba khu:

1) Khu bắc là một thềm đất hơi cao, có đồi và núi thấp, nay nằm trong địa phận Ta Keo. Ở đây có nhiều di tích đền miếu, đáng chú ý có Ăng-co Bô-rây và Vat Bati (Ta Prom) là nơi đã phát hiện được những văn bia quan trọng.

2) Khu nam, thuộc địa phận Kiên Giang, có một số di tích ở núi Ba Thê, "Trăm Phố" (Thnol Moroy), và đặc biệt là Óc Eo nổi tiếng.

3) Một hệ thống kênh đào nối liền hai khu, đặc biệt là nối cảng Óc Eo với Ăng-co Bô-rây (mà người ta có nhiều cơ sở để cho đây chính là kinh đô). Con kênh chính dài gần 100km thẳng tắp, chạy qua suốt vùng đồng bằng, một mùa ngập nước trồng lúa nổi.

---

[1] Bia Baksei Chamkrong, K – 286, đoạn XIII, IC – IV – 88.

[2] P. Paris: *Nhận biết các kênh cổ qua ảnh chụp trên máy bay* (tiếng Pháp), trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XLI.

Cả ba khu này kết hợp với nhau thành một thể thống nhất và hoàn chỉnh, có thể là của một quốc gia sơ kì mà nền kinh tế của nó gắn với biển, với việc canh tác nông nghiệp trên ruộng thấp.

Phù Nam (đúng ra là Vyadhapura) trở thành tôn chủ của các quốc gia nằm trên trung và hạ lưu sông Mê Kông, trong khoảng 5 thế kỉ đầu Công nguyên. Vào nửa sau thế kỉ VI Chân Lạp (Bhavapura) dưới thời Bhavavarman đã nổi dậy chinh phục lại Phù Nam, giành lấy địa vị đứng đầu các quốc gia. Sự kiện quan trọng này được bi kí và các thư tịch cổ Trung Hoa xác nhận. Những sự kiện này còn được *Tân Đường thư* ghi thêm: (Vua Phù Nam) "đông đô ở thành Đặc Mục: thành này bị Chân Lạp đánh bất ngờ nên vua phải chạy xuống phía nam, đến thành Na-phất-na"[1].

Na-phất-na ở đâu? Bài văn bia tìm thấy ở Văt Prây Val trong vùng Ba Phnom[2] có niên đại năm 587 *saka* (năm 665) cho biết một chỉ dụ của vua *Naravaranagara*. Coedes cho rằng Naravaranagara là tên gọi chính thức viết trong bia mà *Tân Đường thư* đã phiên âm là Na-phất-na, và Na-phất-na ở phía nam Đặc Mục (tức Vyadhapura) thì không là ở đâu khác ngoài Ăng-co Bô-rây[3].

Luận điểm này của Coedes rất có sức thuyết phục. Ngoài ra, theo chúng tôi Naravaranagara còn vốn là một quốc gia riêng biệt và sau khi thần phục Vyadhapura rồi, vẫn còn giữ được tính chất riêng biệt của nó đến một mức độ nhất định.

Về tên gọi, *Naravaranagara* là hai từ sanskrits ghép lại, trong đó *nagara* là quốc gia, *naravara* là *tốt nhất, người đứng đầu*, ở đây hàm ý là *vua*, tôi tạm dịch là "*Nước Chí Tôn*". Nếu chỉ là một tỉnh của Phù Nam, miền tây sông Hậu xưa kia không thể có tên gọi như thế được. Địa bàn và việc xây dựng cơ sở vật chất của nó làm thành thế hoàn chỉnh của một quốc gia sơ kì[4]. Do đó đã nhanh chóng trở thành

---

[1] P. Pelliot: *đã dẫn*, tr.83.

[2] A. Barth: I.S.C. X, 1885.

[3] G. Coedes: Nghiên cứu Cam-pu-chia (XXXVI), Trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XLIII.

[4] Ở thời cổ, việc giao thông liên lạc giữa Naravaranagara với Vyadhapura – trung tâm của đế quốc Phù Nam – khó khăn hơn nhiều so với các tiểu quốc khác ở phía bắc, dọc sông Mê-kông. Nếu Naravaranagara là một bộ phận hữu cơ của Phù Nam như nhiều tác giả trước đây quan niệm thì việc quản lí sẽ gặp không ít trở ngại, trước hết là việc quản lí kinh tế trên hai địa hình khác nhau với hai tập quán sản xuất khác nhau.

Lương thư viết kinh đô Phù Nam cách biển 500 lí (khoảng 200km). Kinh đô ở đâu và biển từ đâu? P. Pelliot (*Nước Phù Nam*, tr.99) cho kinh đô là Ang-co Bô-rây, nên từ biển theo sông Hậu mà đến thì rất phù hợp khoảng cách đó. Coedes (*Các quốc gia Ấn Độ hoá...*, tr.69) – phải nói là đã dựa trên một quan niệm khá cứng nhắc – lại cho kinh đô ở Ba Phnom, còn điểm xuất phát là cảng Óc Eo. Đây là điều rất không hợp lí. Từ Óc Eo ngược kênh đào đến Ang-co Bô-rây, phải sang ngang hai sông (sông Tiền và sông Hậu) và mấy quãng đường bộ mới tới Ba Phnom. Như thế tuy không đến 200km, nhưng đường đi phức tạp, mà cũng không hề thấy các thư tịch nói tới tình huống này. Nhưng nếu từ Óc Eo theo đường biển vòng qua mũi Cà Mau thì đường đi sẽ dài gấp ba lần của 500 lí.

Vấn đề sẽ hợp lí hơn nếu hiểu rằng Óc Eo là cảng của Naravaranagara (tức Ăng-co Bô-rây), nhưng khi Khang Thái đến đây vào nửa đầu thế kỉ III (trong phái bộ của vua Trung Quốc mà kí sự của ông ghi lại đã trở thành một nguồn tài liệu của chính sử) thì nước Chí Tôn đã thần phục Phù Nam, nên ông phải đến kinh đô của Phù Nam, tức Vyadhapura (ở Ba Phnom), từ biển Đông – có thể qua cửa Đại – theo sông Tiền trên một đoạn đường thuỷ khoảng 250km.

cơ sở tương đối vững chắc để khi bị Chân Lạp tấn công, vua Phù Nam đã di chuyển đến đây và đã đứng vững được trong khoảng nửa thế kỉ nữa. *Tân Đường thư* còn cho biết thêm là Phù Nam – nay chỉ còn là Naravaranagara, vì Vyadhapura đã bị chiếm, còn có quan hệ ngoại giao với Trung Quốc lần hai nữa trong thời gian khoảng từ năm 618 đến trước năm 649.

Tân Đường thư lại viết tiếp "Vua Kshatrya Isana vào đầu thời Trinh Quán (năm 627 – 649) đã chinh phục Phù Nam và chiếm lấy đất ấy"[1]. Cuộc chiến tranh có thể còn tiếp diễn cho đến khoảng giữa thế kỉ VII cuối cùng Phù Nam – Naravaranagara mới bị Bhavapura chinh phục hẳn[2].

Hơn nữa, nước Chí Tôn – Naravaranagara tuy là một thuộc quốc của vua Phù Nam nhưng lại không giống các tiểu quốc Khơ-me khác. Có thể nghĩ đây là một quốc gia Chàm, tức là bộ phận cực nam của nhóm Malayô – Pôlynêdi ven biển. Sự đoán định này dựa trên những cơ sở sau đây:

1) Ở chỗ này, khảo cổ học có một vai trò hết sức quan trọng. Tiếc rằng cho đến nay chưa có những cuộc khai quật rộng rãi trên hữu ngạn sông Hậu và trên cả địa phận Ta Keo của Cam-pu-chia. Một số di cốt đã được phát hiện nhưng chưa đủ để khẳng định về mặt nhân chủng.

---

[1] P. Pelliot, *đã dẫn*, tr.84.

[2] Trong những bia thuộc thế kỉ VII đã biết, có một số (chủ yếu viết bằng chữ Phạn) nói về một ông vua tên là Bhavavarman (Po – nhia Hor ở Ta Keo, Han Chây ở Công-pông Chàm... – B.E. IV và ISCCn: I – II). Những bia này có văn phong và nội dung soạn thảo tỏ ra chưa được kĩ càng, nói về những cuộc chinh chiến của một người tên là Bhavavarman chống các "vua Núi". Đương nhiên đây không thể là Bhavavarman I, người đứng sau Rudravarman trong thế thứ của bia Ang Chumnik (Barth – Bergaigne, ISCC – IX) vì thời gian ở ngôi của ông ta là cuối thế kỉ VI. G. Coedes (IC – IV – 3) cho rằng ở đây nói đánh vua Núi tức là đánh Vyadhapura, cũng giống như Isanavarrman mà bia Sambor Prây kuk (K – 440, IC – IV – 5) khi nói về chiến công của ông, đã dùng những từ hai nghĩa như *mahibhrt, bhubhrt* (vừa nghĩa là vua, vừa là núi) khiến người ta dễ đoán rằng đó cũng là chiến công đánh vua Núi. Từ đó, G. Coedes cho Bhavavarman phải là vua của triều Bhavapura, gọi tên là Bhavavarman II để phân biệt với ông vua trước và đặt sau Is'anavárman mặc dù không thấy có tên trong thế thứ triều đại kế trong bia Ang Chumnik.

Niên đại duy nhất có trong bia của Bhavavarman là năm 639, vì thế G. Coedes đặt Is'ana trong khoảng năm 616 đến 635, tiếp đó là Bhavavarman II từ khoảng năm 635 đến trước năm 657 (năm đầu có bia của Jayavarman I – vua cuối của triều Bhavapura), và ông cho rằng tác giả bia Ang Chumnik đã để sót tên của Bhavavarman II.

Nhưng cuối thế kỉ VII, bia Mỹ Sơn (III) (L. Finot, *ghi chú về văn bia Đông Dương*, Hà Nội, 1916) còn nói về việc cháu ngoại vua Kandarpadharman (629 – 645) của Champa là Jagaddharma vì một lí do gì đó phải đến Bhavapura, rồi kết hôn với S'ri Sarvani – con gái vua Is'anavarman – và sinh ra Prakas'adharma. Prakas'adharma sẽ làm vua Champa (653) dưới cái tên Vikrântavarman I (về gia hệ Kandarpa: Xem G. Coedes, *Các quốc gia Ấn Độ hoá*, tr.122 – 123, và L. Finot, B.E. XV, 112). Trong quãng thời gian từ 630 đến 650, Jagaddharma đã trở thành con rể của Is'ana và Vikrântavarman có thể đã rời Bhavapura để trở về làm vua Champa khá muộn, khoảng 645 – 653. Khó mà trở về trước năm 645 khi Kandarpadharma còn làm vua – và tiếp đó còn ít nhất hai người nữa ở ngôi trong khoảng 8 năm. Vậy thì không thể vì lẽ gì mà tác giả bia Mỹ Sơn III cho đến khi rời Bhavapura lại không hề biết Bhavavarman II, nếu có ông vua này.

Có thể nghĩ Bhavavarman của bia Takeo không nằm trong phổ hệ Bhavapura, mà chính là vua của Naravaranagara. Ông này tuy có thể vốn thuộc dòng vua Núi, nhưng đã đồng nhất với Naravaranagara, chống lại Isanavarman của Bhavapura, nơi thực sự được coi là gốc của vua Núi, của tộc Mặt Trời. Tuy nhiên, vấn đề đến đây chưa thể coi là đã được giải quyết.

Những di tích ở khu vực Ăng-co Bô-rây nói chung được xây dựng sau thời Phù Nam, việc khai quật mặt đất ở đó cũng chưa được tiến hành, nên những gì mà Malleret cung cấp[1], tuy còn ít ỏi nhưng vẫn là nguồn tài liệu duy nhất mà chúng ta hiện có. Ông đã đào Óc Eo và một số địa điểm khác. Óc Eo được coi là một hải cảng cổ xưa, hiện cách biển Kiên Giang 25km, nhưng vào đầu Công lịch nó có thể nằm rất gần bờ nước. Malleret đã tiến hành đào năm 1944, đã thấy ngoài các sản phẩm thủ công địa phương và một số sản vật của nước ngoài, đáng chú ý là dấu vết của những công trình kiến trúc bằng gạch. Những công trình này nói chung không có bậc thềm, bậu cửa, đà ngang cửa, trụ cửa bằng sa thạch.

Đến năm 1951 trong một bài viết kỉ niệm 50 năm Trường nghiên cứu Viễn Đông của Pháp[2], ông đã bổ sung một số tài liệu và nói rõ hơn nhận xét của mình. Theo Malleret, có một loại kiến trúc phức tạp gồm nhiều phòng, không có cửa thông mà ông cho là một kiểu mộ táng độc đáo, không thấy có ở Cam-pu-chia. Ngoài ra, còn những kiến trúc khác, chỉ còn móng và một phần tường dày, không thấy sử dụng vật liệu đá, mà theo Malleret thì "phần lớn được lợp mái ngói bằng, một kiểu khác hẳn ở Ăng-co, nhưng lại phổ biến trong kiến trúc Chàm"[2].

Như thế, những dấu vết khảo cổ cho thấy văn hoá vùng tây sông Hậu gần với người Chàm hơn Khơ-me.

Một hiện tượng khác không kém phần quan trọng là Óc Eo có mang những dấu vết của một sự tàn phá đột ngột. Sự tàn phá này có thể có những nguyên nhân khác nhau mà người ta đã phỏng đoán nhiều, nhưng thời gian bị gián đoạn đại để xảy ra vào khoảng lúc Phù Nam (Naravaranagara) bị Chân Lạp chinh phục. Điều quan trọng là sau đó người ta không hề thấy được lập lại một hải cảng ở nơi cũ hay một nơi nào khác. Chắc hẳn những người đi chinh phục – các tộc người núi – chưa có thói quen cần giữ quan hệ đường biển với nước ngoài.

2) Về đời sống kinh tế, những vật nặng buộc vào lưới tìm thấy ở Óc Eo chứng tỏ cư dân miền tây sông Hậu cũng như những bộ phận Chàm khác đã khá phát triển nghề đánh cá – cá sông và cá biển.

Ở miền tây sông Hậu cũng như ở đồng bằng miền Trung nước ta, những dấu vết còn lại của hệ thống kênh đào[3], cũng có thể cả những bánh xe nước còn được áp dụng cho đến nay, đã nói lên kinh nghiệm và tài nghệ của nhóm Malayô – Pôlynêdi ven biển, trong khả năng làm thuỷ lợi, trong khả năng bước đầu vươn lên khai phá và canh tác ở đồng bằng cũng như ở ruộng thấp.

---

[1] Louis Malleret: Khai quật Óc Eo (tiếng Pháp) trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, T. XLV.

[2] Louis Malleret: *Thành phố bị vùi lấp Óc Eo và những di chỉ Phù Nam...* (tiếng Pháp) – Tạp chí France – Asie, số 66 – 67, tháng 11 – 12 năm 1951, tr.656.

[3] Jeanne Leuba: *Người Chàm và nghệ thuật của họ* (tiếng Pháp) Paris et Bruxelles, 1923.

Những kiến trúc bằng gạch (hoặc chủ yếu là gạch) với tỷ lệ thấp của vật liệu bền vững (đá), việc xây dựng hệ thống thuỷ nông (kết hợp với giao thông) dựa trên sông ngòi, kênh đào và bánh xe nước, việc phát triển nông nghiệp ở đồng bằng và ruộng thấp, kết hợp với đánh cá là những nét nổi bật trong đời sống kinh tế, tạo thành một phong cách riêng trong các bộ phận Chàm ở ven biển Đông cũng như trên bờ vịnh Thái Lan. Trong khi đó, ở người Khơ-me, những công trình kiến trúc ưu chuộng vật liệu đá, hệ thống ao (*trapeng*) và hồ chứa nước (*baray*) có vai trò đặc biệt quan trọng trong việc giải quyết những nhu cầu về nước[1]. Thời xưa (và trong một chừng mực đáng kể còn đến bây giờ) bên cạnh nông nghiệp trên đồng bãi và thu hoạch lâm sản, việc săn bắn nổi hơn nghề đánh cá. Tên gọi "Thành phố của những người đi săn" và thú săn bắn của vua được ghi lại trong thư tịch cổ là những ví dụ sinh động.

3) Về cách đặt tên, tên gọi Naravaranagara lại cũng mang đặc điểm của người Chàm. Trong tất cả những trường hợp mà người ta biết chắc chắn là quốc gia cổ của người Khơ-me tên gọi đều có tận cùng là *pura*, vừa có nghĩa là *đô thị*, trung tâm của quốc gia, vừa để chỉ chính quốc gia đó. Ví như Bhavapura, S'ambhupura, Indrapura và Vyadhapura mà chúng ta đã biết. Từ thế kỉ IX, từ Phạn *pura* được thay bằng Angkor và pura chỉ còn được gọi đối với những tên cũ, có tính chất lịch sử. Theo chỗ tôi biết, chưa có trường hợp nào mà từ nagara được sử dụng. Từ này (Khơ-me hiện đại là *nokor*) chỉ thấy ở thời gian muộn hơn, trong trường hợp *Nokor Khơme*.

Trong khi đó, ở người Chàm, *pura* thường được dùng để chỉ *đô thị*, như Sinhapura (Trà Kiệu), Indrapura (Đồng Dương)... còn *nagara* được dùng để gọi tên quốc gia như *nagara* Champa, nagara Panduranga và chắc thế, *Naravaranagara*.

Kinh đô của Naravaranagara được đoán định ở Ăng-co Bô-rây, dựa vào số lượng di tích và bi kí hơn hẳn những địa điểm khác ở xung quanh, vào vị trí trung tâm của nó ở khu Bắc và đầu mối con kênh nối với Óc Eo. Nhưng Ăng-co Bo-ray là tên gọi về sau, lúc đầu nó có tên riêng hay không hiện nay ta chưa biết, hoặc cũng có thể nó được quyền mang tên quốc gia.

4) Trong cố gắng vươn tới sự mở rộng địa bàn và thế lực, thu hút một bộ phận Chàm vào với mình, người Khơ-me đã tiếp nhận ít nhiều ảnh hưởng văn hoá Chàm. Trong sự tiếp xúc và ảnh hưởng qua lại, phong phú và đa dạng của văn hoá, tộc "Người Núi" (mà những núi đồi luôn luôn được tượng trưng cho đất khởi nghiệp và trung tâm quốc gia của mình: Ba Phnom ở Vyadhapura, Lingaparvata ở Bhavapura, Phnom Kulên và Phnom Bakheng ở Ăng-co, rồi Phnom Pênh ở

[1] V. Goloubew: *Thuỷ lợi thành thị và nông nghiệp ở thời các vua Ăng-co* (tiếng Pháp) – Hà Nội, 1940.

Chakdomuk...). đã giữ cho mình trong một truyền thuyết rất tiêu biểu, kỉ niệm về một cuộc kết hôn với biển – cuộc kết hôn của chàng hoàng tử Núi với nàng công chúa Biển trong hình tượng của *rắn, nắk*.

Cam-pu-chia có truyền thuyết người lấy nàng rắn. P. Maspéro đã đưa ra năm dị bản về truyền thuyết này[1], nhưng giữa những sự khác nhau, có những chi tiết trùng lặp nhiều nhất:

Chàng thanh niên tên là Prah Thoong, con vua Cam-pu-chia. Bản C nói thêm: thuộc tộc Mặt trời.

– Thoong giành đất (hay đảo) của người Chàm là Kok Thlok...

– Lấy con gái vua rắn và cùng đồng nhất với rắn (cưới ở thuỷ cung, mặc áo rắn); Kok Thlok trở thành Krong Kampuchea Thipdei.

Đáng chú ý nhất là dị bản D, do nhóm của Dupont cung cấp, khi sưu tầm khảo cứu tại chỗ các truyền thuyết gắn liền với các di tích ở Ăng-co Bô-rây: Vat Kômpng Luôn (ở Ang – co Bô-rây) thờ vua Chàm và Prah Thoong; vua Chàm tên là Yayauvarman vẫn sống ở Ăng-co Bô-rây, Prah Thoong đến đây tranh giành đất, rồi Prah Thoong chiếm được đất và lập ra Nokor Vat.

Truyền thuyết liệu có phản ánh phần nào mối quan hệ thật, lúc ban đầu giữa Vyadhapura với Naravaranagara không?

Chưa thể biết chắc chắn từ thời gian nào thì Naravaranagara bị thu hút vào Vyadhapura – Phù Nam. Cả ba tấm bia chữ Phạn của thời Phù Nam cho biết miền tây sông Hậu đã hoàn toàn nằm trong quyền lực của Phù Nam muộn nhất từ thời Jayavarman Kaundinya, cuối thế kỉ V. Tuy nhiên những tấm bia này không cho phép đoán định gì nhiều về Phù Nam cũng như về quan hệ của Naravaranagara với Vyadhapura. Còn thư tịch cổ Trung Hoa thì khiến người ta có thể đoán rằng nước Chí Tôn đã có quan hệ thần phục Phù Nam từ khá sớm, trước thế kỉ III. Nhưng như đã nói ở trên, dường như cho đến khi quyền lực của Phù Nam bị sụp đổ, Naravaranagara vẫn giữ được sự tự chủ nào đó, nhất là về mặt đối nội.

Cuối thế kỉ VI đầu thế kỉ VII, với sự suy sụp của Phù Nam và việc nam tiến của Chân Lạp, khu vực này chứng kiến hai sự kiện hết sức quan trọng:

1) Hải cảng bị tàn phá, khu nam Naravaranagara hầu như không còn vai trò hoạt động gì nữa, còn khu bắc thì bị thu hút hẳn vào trong phạm vi quyền lực của Chân Lạp – Bhavapura.

---

[1] Eveline Porée Maspéro: *Nghiên cứu mới về Nagi – Soma* (tiếng Pháp) J.A. CCXXXVIII, 1950.

2) Sự phát triển có tính chất bùng nổ của dân số và văn hoá Khơ-me trên một phạm vi rộng: bia viết bằng chữ Khơ-me cổ bắt đầu xuất hiện với một số lượng rất đáng kể và trên một địa bàn từ đất Thái Lan ngày nay[1] đến biên giới Việt Nam[2], từ Sê Mun ở phía bắc[3] đến Ăng-co Bô-rây trên quốc gia cũ Naravaranagara[4].

Cũng cần nói thêm một điểm đáng chú ý nữa là nhìn chung trong thế kỉ VII, bia tìm thấy nhiều hơn cả là ở phía nam, trên đất cũ của Phù Nam và bia sớm nhất mà người ta biết hiện nay lại là ở Ăng-co Bô-rây (K – 557, năm 553 *saka* – tức là năm 611).

III. VỀ MỘT TRUYỀN THỐNG VĂN HOÁ

Ở Cam-pu-chia, sự tích Prah Thoong – Nằk chỉ lưu truyền trong dân gian, trong khi đó một truyền thuyết khác, sự tích Kondinya – Sôma lại chỉ được ghi trong bi kí. Trước hết, mọi người đều biết, và P. Maspéro đã nêu lên một cách tổng quát[5] về sự đồng nhất giữa những thành phần được coi là có tính chất tượng trưng giống nhau, như *Trăng* (Soma) – *Rắn* (Naga) và *Nước* (Vudha).

Đồng thời, biện chứng của tự nhiên sớm được phản ánh trong nhận thức của nhiều tộc Châu Á, thể hiện trong quan niệm "lưỡng hợp" (cũng tức là "lưỡng phân" – "âm dương": có *Trăng* thì có mặt *Trời* (*Surya*), có *Rắn* thì có *Chim* (*Garuda*), *Nước* đi với *Đất* (*Saura*)...

Mô típ "rắn" phổ biến rất rộng[6] và rất đa dạng: là rắn hoặc là cá sấu, công chúa Rắn lấy hoàng tử hoặc lấy vua Đất... Trong khung cảnh đó, truyền thuyết Prah Thoong – Nằk vẫn có ý nghĩa rất độc đáo, ở những tình tiết vừa chiếm đất vừa đồng hoá, đất Kok Thlok trong nhiều dị bản được gọi cụ thể là Chàm, và Prah Thoong là con vua Cam-pu-chia. Sự tích này không thấy có trong hệ thống truyền thuyết của người Chàm. Phải chăng nó có ý nghĩa phản ánh một sự thực lịch sử là mối quan hệ ban đầu giữa tộc Khơ-me và Chàm, đúng hơn là giữa Vyadhapura (Khơ-me) và Naravaranagara (Chàm)?

---

[1] Aran (K505 – 507, IC – V – 23) và Chantabun (BE, XXIV); G. Coedes: "*Các quốc gia*" đã dẫn tr.119. Gần đây, Solheim và Gorman tìm được một bia Khơ-me nữa thuộc thế kỉ VII – VIII ở đông bắc Thái Lan, nhưng chưa rõ nội dung (J. of the Siam Soc. Vol. LIV, 1966).

[2] Đồng Tháp Mười (K3, K6, K7, BE XXXVI)

[3] Tham Prasat (K – 509, BE XXII), Vắt Chumpon (K.377, IC – V – 3).

[4] Ang-co Bô-rây (K24, K555, 557, 600, IC – II – 21 và tiếp).

[5] E. Porée Maspero: *Nghiên cứu mới về Naga – soma*, J.A. CCXXXVIII, 1950.

[6] Ở Assam: Von Fuhrer Haimendurf C.: *Văn hoá cư thạch của tộc Rắn ở Assam* (chữ Đức) Forsh, und Fort. Vol. XIV, 1938.

Ở triều Pallava – Nam Ấn: G. Coedes, *Truyền thuyết naga* (tiếng Pháp), trong *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XI.

Ở Timor: M. Porée. J.A. 1950; Cũng xem "Hemisphere" 5 – 1971: ở vịnh Carpentaria.

Giống như *naga*, môtip *soma* cũng phổ biến rất rộng. Thường thì soma đã đồng nhất với naga nói chung trong các trường hợp, hoặc cũng có khi đứng riêng[1], nhưng sự tích sôma kết hợp với Kôndinya mang tính chất hoàn toàn riêng biệt chỉ được nói tới trong cương vực thời cổ của tộc Chàm và Khơ-me.

Sự tích này gắn với nước Phù Nam, được nói đến trước tiên và tỉ mỉ nhất lại là trong các thư tịch cổ Trung Hoa (*Tấn thư, Tống thư, Nam Tề thư, Lương thư..)*., soạn vào nửa sau thế kỉ V đến đầu thế kỉ VII, nhưng có lẽ đã lấy tài liệu từ nửa đầu thế kỉ III[2], trong đó kể việc Hỗn Điền, kết hôn với Liễu Diệp – nữ hoàng của Phù Nam – rồi xây dựng nên nước này. Các thư tịch cổ trên có ghi chép Liễu Diệp thành Diệp Liễu, Hỗn Điền là Hỗn Hội hay Kiều Trần Như, nhưng đã được bi kí xác nhận với tên gọi thống nhất là Kôndinya và Soma.

Đặc điểm nổi bật nhất của mô – típ truyền thuyết ở đây là Soma không theo quy tắc lưỡng hợp thông thường, gắn với đại biểu của tộc Mặt Trời (Suryavams'a) – mãi đến giai đoạn sau mới có – mà gắn với Kôndinya, một người Bà La Môn, một đại biểu của tộc bên ngoài mà ta dễ đoán biết là ở miền bắc Ấn Độ.

Về bi kí, bia Đồng Tháp Mười, hay Gunavarman – được đoán định thời gian vào nửa sau thế kỉ V, như đã nói ở trên – là bia đầu tiên và cũng là bia duy nhất ở thời Phù Nam nói về truyền thống Kôndinya – Sôma.

Truyền thống này tiếp tục được xác nhận trong bi kí Khơ-me. Tuy nhiên, ta thấy một tình hình là từ sau Phù Nam, tuy các triều Bhavavarman, Puskaraksa và các vua đầu thời Ăng-co (từ thế kỉ VII đến giữa thế kỉ X, vẫn tự coi mình có những mối quan hệ với triều vua miền Nam (Phù Nam), hoặc với Vyadhapura, nhưng nói chung, các bia lại không nói tới mối liên hệ cụ thể với dòng dõi Kôndinya – Sôma[3]. Như vậy, dòng dõi được xác nhận như có một mối quan hệ xa xưa nào đó chứ không phải đang có ý nghĩa thực tế, được khẳng định một cách tự hào như đã thấy trong bia Gunavarman.

Rajendravarman II (năm 944 – 968) đánh dấu một giai đoạn mới trong lịch sử Cam-pu-chia. Ông đã thực hiện được việc thống nhất các đất miền Nam với miền Bắc – đất gốc của tộc Khơ-me, lãnh thổ của Chân Lạp gốc, hay Văn Đan[4] hay Bhavapura[5].

---

[1] E.M. Porée: *Nghiên cứu mới... đã dẫn*, tr.250.

[2] Ví như *Tấn thư*, trước đó đã có sử bộ Khang Thái của nhà Ngô đến Phù Nam vào nửa đầu thế kỉ III.

[3] Chẳng hạn như bia Ang Chumnik, Ro – ban Romàs (K.151 – *Tập san Trường Viễn Đông bác cổ*, T. XLIII), Huei Tha Mo (K.362).

[4] P. Dupont: Sự giải thể của Chân Lạp, tr.41 – 42.

[5] Đất gốc của Kambuja đã tách ra và biệt lập sau sự kiện năm 716 – Puskaraksa lập triều Sambhupura. Chân Lạp bị phân liệt thành các nước mà thư tịch cổ gọi là Thuỷ và Lục Chân Lạp. Quan điểm của Dupont có thể đáng tin cậy: Thủy Chân Lạp bao gồm Chân Lạp cũ, trừ Lục Lạp, tức Bhavapura cũ, hoặc một tên gọi khác, là Văn Đan (Xem Dupont: "*Sự giải thể của Chân Lạp*" – đã dẫn).

Bi kí của Rajendravarman II và con ông ta là Jayavarman V (năm 968 – 1001)[1] đã nói về sự tự hào bản thân, về những chiến công đã thu được, đồng thời cũng nhấn mạnh tính chất thừa kế cả hai dòng Kambu – Mera và Kôndinya – Sôma, có lẽ để khẳng định về mặt tinh thần quyền lực của mình đối với lãnh thổ của vương quốc, gồm đất cũ của cả Bhavapura và Sambhupura. Tuy nhiên, truyền thống Kôndinya – Sôma được nói đến cùng với truyền thống Kambu – Mera của tộc Mặt Trời như một sự bổ sung, thứ yếu. Sự liên hệ gắn bó với dòng dõi Kôndinya – Sôma chỉ như "một kiểu văn phong", ghi lại theo truyền thống, mà theo Dupont thì Kambu là đối tượng sùng kính, còn Kôndinya đã không có được như vậy[2].

Đây là trạng thái "lưỡng hợp" ở một giai đoạn khá muộn, ít nhiều mang tính chất công thức, vay mượn. Chỉ có tộc Mặt Trời với truyền thống Kambu – Mera mới được công nhận là chính thống, cho nên từ thế kỉ XI trở đi, nhất là trong các bia dưới thời Jayavarman VII (thế kỉ XII), truyền thống Kambu – Mera được nhấn mạnh trong khi nguồn gốc Kôndinya – Sôma không còn được nhắc đến nữa[3].

Trong bài *Mấy vấn đề về vương quốc cổ Champa*, tôi đã trình bày về sự tồn tại của hai bộ phận Chàm I và Chàm II và nêu lên giả thuyết về Chàm III. Chàm I và II đã hình thành nên Bắc và Nam triều, nhưng từ thế kỉ IV, nước Champa đã thành lập, gồm cả hai bộ phận[4]. Bộ phận Chàm III rất có thể là bộ phận đã lập nên nước Naravaranagara[5]. Trên địa bàn của cả ba bộ phận này, người ta đều đã tìm thấy mỗi nơi một bia nói về mối quan hệ dòng dõi với gốc tộc Sôma.

Trước tiên là bia Đồng Tháp Mười (hay Gunavarman) đã nói trên. Đây là một bia Phù Nam, ở đoạn VIII chỉ có một câu ngắn: " *(Vua Ja..). chính là mặt Trăng của dòng dõi tiên vương Kondinaya...*"[6].

---

[1] Các bia Mêbơn, niên đại 952 (BE – XX), Baksei Chamkrong, cùng năm (K.286, IC – IV – 88), Vắt Prăh Einkosei (K.263, IC – IV – 118)...

[2] P. Dupont, *đã dẫn*, tr.49.

[3] Bia Ta Prom (BE. VI). Prăh Khản (B.E. XLI)... Do đó thật khó mà đồng ý với L. Finot khi ông cho rằng các vua Cam-pu-chia đã bỏ rơi truyền thống gia tộc mình mà đi nhận lấy Somavamsa làm nguồn gốc (Xem "Về mấy truyền thống...", tr.17).

[4] Thế kỉ IV có bia của Bhadravarman ở cả Quảng Nam và Phú Yên ngày nay (niên đại bia này do A. Bergaigne ISCC. XI và Finoot BE. II – đoán định là năm 400, nhưng J.Ph. Vogel – Bijdr, 74, 1918 – cho là phải sớm hơn mấy chục năm). Nửa sau thế kỉ VII, Vikrantavarman I có bia ở Mỹ Sơn (Mỹ Sơn III) và ở Lai Cầm – Nha Trang. Bia Po Nagar (thế kỉ IX) thì nhấn mạnh vua nam triều Indravarman I (799 – 801) "làm vua toàn đất nước Champa".

[5] Theo quan niệm "lưỡng hợp, có lẽ không thể 3, mà phải là 4 bộ phận. Có thể nghĩ tới lưu vực sông Đồng Nai, nơi mà các nhà khảo cổ đã phát hiện được những di tích phong phú thuộc về thời đá mới và đồng, nơi đến thế kỉ XIV – XV vẫn là một địa bàn vững chắc của người Chàm, đã tìm thấy một số bia Chàm nói về dân "*miền núi*" ("*glaungvisaya*") và sự chiến thắng của họ đối với Cam-pu-chia. Trong trường hợp đó "miền núi" là bộ phận Chàm III và Naravaranagara sẽ là Chàm IV. Nhưng đây còn là một giả định hoàn toàn lí thuyết.

[6] G.Coedes: *Hai tấm bia Phù Nam* (tiếng Pháp) B.E. XXXI

Tiếp đến bia Mỹ Sơn III ở bắc Champa. Bia của Vikrântavarman I (nửa sau thế kỉ VII) nói về quan hệ với dòng Soma tuy không trực tiếp: một người trong hoàng tộc tên là S'ri Jagaddharma đã đến Bhavapura, kết hôn với công chúa Sri Sarvani của dòng Soma, sinh ra Prakàsadharma[1], Prakasadharma (Vikrântavarman I) sẽ kế ngôi Champa. Lúc này, Phù Nam đã bị chinh phục và ta thấy Bhavapura được gọi một cách chính thức, trong khi thư tịch Trung Hoa lại viết là Chân Lạp. Bia Mỹ Sơn III còn nhấn mạnh nguồn gốc Soma của công chúa Sarvani và là bia kể một cách chi tiết nhất về sự tích Kôndinya – Sôma[2], trong khi bia của các vua triều Bhavapura lại hầu như không nhắc tới. Ở đây ta thấy mối liên hệ với Sôma được nêu lên một cách tự hào.

Nam Champa có bia Po Nagar – Nha Trang (thế kỉ IX) cho biết về phổ hệ Nam triều Panduranga[3]. Phổ hệ này bắt đầu bằng Prthivindravarman (năm 756 – 757) và kết thúc bằng Vikrantavarman III (năm 854), trong đó có Indravarman I "... *Làm vua cả nước Champa" và "sinh ra trong hoàng tộc Mặt Trăng*" (Sasirajavamsasambhuta).

Giữa các bia nói về quan hệ với gốc tộc Sôma kể trên, có những điểm khác nhau sau đây:

1) Các triều vua Khơ-me đều liên hệ có tính chất "công thức" với đôi vợ chồng thần thoại Kôndinya – Sôma và coi như một truyền thống bổ sung, còn các bia Chàm và cả Phù Nam chỉ nói tới nguồn gốc tộc Sôma[4] và nhấn mạnh sự gắn bó với truyền thống này[5].

2) Trong ngôn ngữ cổ Ấn Độ – tiếng Sanskrit – Sôma là một từ giống đực. Trong tập quán và lễ nghi cổ Ấn Độ cũng thế. Sôma được thể hiện là bò mộng hay trăng, đều là những vật thể nam tính[6]. Người Ấn còn dùng từ đồng nghĩa *Chandra* hoặc *Chandan*, cũng là *trăng* (giống đực), dùng để gọi tên người hay tộc, thường được phiên âm Hán là *Chiên Đà* hay *Chiên Đàn*, có khi dịch là *Nguyệt Thị*.

Chịu ảnh hưởng Ấn, ở người Thái Lan, Trăng là nam giới và ở người Cam-pu-chia, *Preah Chan* là tên dùng để gọi Ông Trăng. Nhưng nhân vật Sôma cả trong bi kí và truyền thuyết đều là vai nữ, kết hôn với Kondinya – người Bà La Môn Ấn Độ – hay với Prah Thoong – hoàng tử Cam-pu-chia. Sôma với tư cách là tộc (somavamsa), đối lập với Surya (Mặt Trời) của tộc Suryavamsa, tộc gốc của người Khơ-me ở

---

[1] G. Coedes cho là cháu ngoại (gọi bằng cụ) Kandarpaddharna (xem *Các quốc gia Ấn Độ*..., tr.122).
[2] L. Finot: *Ghi chú văn bia Đông Dương* (tiếng Pháp), Hà Nội 1916.
[3] Bar – th – Bergaigne, ISCC – XXVI, tr.242 và tiếp
[4] Cả Đồng Tháp Mười và Mỹ Sơn III đều nhận: "*Somavamsa*".
[5] Để hiểu đúng hơn, xin xem Vương quốc Phù Nam, 2005.
[6] Victor Henry: *Sôma và Haoma* (tiếng Pháp), Niêm giám bảo tàng Ghi mê, XX 1906.

S'resthapura (sau là Bhavapura) nói trong các bia của Rajendravarman II cũng như các bia khác.

Những dữ kiện đã có cho phép bác bỏ một cách dứt khoát quan niệm của một số học giả cho rằng truyền thuyết Kôndinya – Sôma là mô típ truyền thống của tộc Khơ-me, hoặc cho Panduranga phụ thuộc Chân Lạp vì có gắn với mô típ đó[1] và cho phép nêu giả thuyết Sôma là mô típ nguyên mẫu của nhóm Malayô – Pôlynêdi ven biển của tộc Chàm, trước khi có người Ấn Độ đến và người Khơ-me xuống. Nhưng tại sao nó lại trở thành một phần (dù có thể là hình thức) của truyền thống Cam-pu-chia?

Ở đây, người ta thấy hai cặp quan hệ Kôndinya – Sôma và Prah Thoong, nhưng trong đó hai nửa chỉ là một – Sôma và Naga đồng nhất với nhau. Người con gái Nagi – Sôma gắn bó với ông hoàng Khơ-me Prah Thoong và tiếp nhận ảnh hưởng của người Ấn Độ Kôndinya. Giữa hai mô típ này, chưa thể biết cái nào có trước. Điều đáng chú ý đặc biệt ở mỗi mô típ là sự liên kết và cuối cùng đồng nhất với Soma – Nagi. Kôndinya kết hôn với Sôma để lập nên tộc Sôma. Prah Thoong mặc áo rắn, đến nước rắn, lấy công chúa Naga và lập nên dòng giống mới. Truyền thuyết này còn để lại ảnh hưởng trong các tục lệ cưới ngày nay ở một số vùng Cam-pu-chia. Truyền thuyết đến lượt nó lại cho phép nghĩ tới một giả thuyết. Phù Nam – Vyadhapura, một bộ phận của tộc Núi – Mặt trời, đã chinh phục Naravaranagara, một bộ phận của tộc Chàm – Sôma, đã tiếp thu và đồng nhất văn hoá của Naravaranagara, chắc chắn đang ở trình độ phát triển cao hơn Vyadhapura vào đầu Công nguyên, tiếp thu và đồng nhất bằng cách coi những truyền thống văn hoá đó là của chính mình. Còn trong quan hệ với Ấn Độ, có thể Naravaranagara đã tiếp nhận ảnh hưởng rồi được Phù Nam hấp thụ lại, hoặc chính Phù Nam đã thu nhận trực tiếp với tư cách Soma mà nó đã hấp thụ trước đó. Từ đây, nó đi vào truyền thống của các bộ phận miền Nam của tộc Khơ-me.

Trên đây tôi đã cố gắng trình bày quốc gia Phù Nam như là sự tập hợp của các tiểu quốc sơ kì, nhiều tộc, và cùng phụ thuộc một tiểu quốc hùng mạnh là Phù Nam (Vyadhapura). Trong đó, một vùng lãnh thổ ở miền tây sông Hậu, lâu nay người ta coi mặc nhiên là một bộ phận của Phù Nam – Vyadhapura, thì thực ra là một quốc gia Chàm đã có đời sống riêng biệt của nó trong những thời gian khác nhau.

---

[1] Ngoài sự đồng nhất theo quy tắc, bia Đông Yên Châu của Bhadravarman (cuối thế kỉ IV) là bia đầu tiên viết bằng chữ Chàm cổ và cũng là bia viết bằng ngôn ngữ địa phương sớm nhất Đông Nam Á, đã cho biết một mô – típ *naga* xuất hiện sớm ở Bắc Champa: bia nói về sự tôn kính "*naga của vua*" – thần bảo vệ một giếng nước (Xem G. Coedes. New Ind, Antiq, extra ser, I – 1939.

Ở đó, tôi cũng đã thử phân biệt những yếu tố văn hoá Chàm và Khơ-me để thấy rõ hơn nguồn gốc và tính chất của nó. Nhưng cũng rõ ràng là khi xem xét một cách riêng biệt để thấy vai trò của từng yếu tố thì càng thấy chúng ảnh hưởng qua lại với nhau, liên hệ đan xen vào nhau đến mức nào.

Nửa thế kỉ qua, nhiều sử gia phương Tây đã coi Phù Nam là sự thống trị của một đế quốc thời cổ. Nhiều sách xuất bản ở Nông Pênh trước năm 1975 đã vẽ lại những bản đồ kì quái như thế theo một tinh thần vị chủng mới, như một cái gì vốn có đã bị mất đi, một vấn đề Cam-pu-chia (!)[1].

Lịch sử thực của Phù Nam không giúp ích gì cho dụng ý của tác giả đó. Trước hết, vấn đề Phù Nam dù thế nào đi nữa cũng đã là một vấn đề của lịch sử. Trong hơn một nghìn năm, ở khu vực này cũng như các khu vực khác trên thế giới, các giai cấp phong kiến đã dẫn dắt bộ tộc mình, cố hết sức làm những gì có thể làm được cho mình trong những điều kiện đương thời. Lịch sử đã đặt ra và đã giải quyết những vấn đề của nó trong từng giai đoạn. Huống chi ở đây, nơi ngã ba đường quốc tế, nơi tiếp xúc của những tộc người khác nhau của Đông Nam Á, Vyadhapura – Phù Nam đã giữ một vai trò vinh dự của nó. Nó đã hoà tan và thu nhận nền văn hoá của một bộ phận Chàm và Khơ-me, tạo nên một nền văn hoá đa dạng và độc đáo. Nó đã đặt cơ sở bước đầu cho sự khai phá một phần phía Tây của đồng bằng sông Cửu Long để người Việt và Chàm sẽ tiếp tục hoàn thành. Nhưng vai trò lớn nhất của nó là làm giàu cho văn hoá Khơ-me mà vương quốc Bhavapura – Chân Lạp và vương quốc Cam-pu-chia đã tiếp nhận làm một bộ phận của truyền thống văn hoá, vừa lạ lại vừa quen.

(Khảo cổ học, số 3 – 1981)

---

[1] Chẳng hạn như:

– R. Govit: *Lịch sử Cam-pu-chia* (chữ Cam-pu-chia) – Pongsavatar Prâteas Kampuchea – 1967.

– Troeung Ngea: *Lịch sử Cam-pu-chia* (chữ Cam-pu-chia) – Pravateas Prâteas Kampuchea, 1972.

– Son Sam On: *Lịch sử chiến tranh ở Đông Nam Á* (chữ Cam-pu-chia) – Prâvat Sankream Neou Asi akne, 1972

VỀ TƯỢNG THẦN SIVA MÚA

Đầu năm 1995, Bảo tàng Lào Cai phát hiện được một pho tượng đồng đúc hình thần Siva múa, trong tầng hầm một toà biệt thự cũ ở Sapa. Pho tượng gây sửng sốt vì rất giống những pho tượng đã biết, nên một câu hỏi tự nhiên được đặt ra: Đây là tượng thật hay giả? có nguồn gốc từ đâu? Giá trị như thế nào?

Ở Ấn Độ, thần Siva được tôn thờ khá phổ biến. Theo Vayu Purana, Siva là thần ba mắt, 5 đầu, 10 tay (Sada Siva), thần nửa đàn ông nửa đàn bà (Ardhanarisvara), Siva còn được coi là Natàraja vua của vũ điệu, vũ nữ đang nhảy múa những điệu múa vũ trụ (Tandava). Ở Ấn Độ, Siva – Natàraja là một hình thức quan trọng để biểu đạt tư duy và triết học Hindu, nên thường được thờ trong những ngôi đền riêng, mặt quay về hướng nam. Natàraja thể hiện trong tư thế nhảy múa tung bay, khoáng đạt mà hàm súc, thấm đượm tư duy mà chứa chan tình cảm, thường được đúc bằng đồng thau, tinh tế và là đỉnh cao của nghệ thuật tiếu tượng Ấn Độ.

Từ khoảng đầu công nguyên, các quốc gia miền nam Ấn phần nhiều xây dựng đền tháp bằng đá. Vương triều Pallava (thế kỉ IV – IX), thường xây dựng các công trình vừa và nhỏ, với những phù điêu hoành tráng đã tạc vào vách núi cả một loạt nhân vật theo sử thi Mahabharata, tinh tế và biểu cảm, nhất là cụm đền ở Mamallapuram, cách Madras 80km về phía nam. Tiếp theo là vương triều Chola (thế kỉ IX – XII), nổi tiếng vì những công trình độ sộ, như cụm đền Tanjore xây bằng đá granit, cao hơn 85m, ở kinh đô Konda – Cholapuram.

Ban đầu, người ta đúc liền một khối những pho tượng thần bằng đồng nguyên chất, bạc hay vàng để thờ và rước đi trong các ngày lễ. Về sau đúc bằng hợp kim gồm 5 thứ: vàng, bạc, đồng, chì, thiếc gọi là 5 chất liệu (*pancaionamurthi*), tượng trưng cho đất đá, nước, lửa, không khí và gỗ, cũng tượng trưng "ngũ hành" và là sự hiện thân của thần thánh. Phương pháp đúc đổ khuôn xi/xáp nóng chảy cho phép tạo nên những pho tượng tinh tế, thể hiện đầy đủ các nguyên tắc tiếu tượng học Hindu và tài năng nghệ thuật của các nghệ sĩ. Các vua của triều Chola đã khuyến khích nghệ thuật đúc tượng, dẫn đến sự phát triển tài năng và hình thành các trường phái nghệ thuật, như trường phái Aditya (875 – 906) vua đầu triều Chola và cũng là vua lật đổ triều Pallava để nắm quyền (năm 897), tiếp đó là trường phái

Mahadevi do thái hậu nhiếp chính sau thời Parataka (906 – 955), người rất sùng kính thần thánh đã cho xây dựng và cúng nhiều của cải cho đền. Tượng thần Hindu giáo đạt tới đỉnh cao trong trường phái, dưới thời vua Raja. Raja (985 – 1014) và vẫn giữ được sự thịnh vượng dưới thời vua cuối cùng của triều Chola, vua Rajendra I (1012 – 1044). Đã có hàng chục, thậm chí hàng trăm pho tượng Hindu giáo bằng hợp kim được đúc dưới vương triều Chola. Riêng tượng thần Siva múa – Natàraja (hay còn gọi là Natesa) cũng có hàng chục pho. Một số được bảo quản trong các ngôi đền ở Tanjore, một số trưng bày ở bảo tàng Madras, và ở các bảo tàng lớn trên thế giới.

Hiện ta được biết:

1. Pho Nallur (một ngôi đền ở Tanjore) – Natesa múa trong khung cầu lửa hình "móng ngựa". Đây là pho duy nhất thể hiện Natesa có 8 tay, tư thế múa rất mềm mại, sinh động, còn giữ nguyên màu vàng rực rỡ.

2. Pho Madras, Natàraja múa trong khung cầu lửa hình trứng, với 28 ngọn lửa bừng cháy trên rìa khung.

3. Natàraja múa trong khung cầu lửa thật tròn, với 43 ngọn lửa (ở bảo tàng quốc gia Pháp).

Nhiều pho khác đã mất khung cầu lửa kể cả pho ở bảo tàng quốc gia Hoa Kì. Pho tượng Madras khá hoàn hảo, có thể coi là kiểu mẫu cổ điển của hình tượng Natàraja. Natàraja – (Siva) đang nhảy múa, với động tác biểu đạt *Panchakritya* – năm hành động của đấng tối thượng: Sự tạo lập, sinh tồn, phá huỷ, sự loại trừ cái tối tăm ngu dốt và sự ban ân sủng. Ở đây Siva có bốn tay, tay phải trên cầm chiếc "trống kép" – trống nhỏ có hai mặt, tang trống thắt giữa – tượng trưng cho nhịp rung khởi thuỷ trong không gian vào lúc tạo lập vũ trụ. Tay trái dưới cầm ngọn lửa, tượng trưng cho sự thiêu cháy những gì thừa, vô ích đã sinh ra khi tạo lập vũ trụ. Tay phải dưới mở, hướng lòng bàn tay ra phía trước làm động tác kết hợp thế Abhayamudra (ấn vô uý), giải thoát tín đồ khỏi sự sợ hãi, và thế varamudra (thế độ), ban ân sủng cho đời. Tay trái trên hơi úp cong, vung từ phía trước mặt ra phía sau, vung từ trái sang phải, động tác *Gajahasta*; chân trái giơ cao vung ra phía trước, biểu hiện đồng thời sự khoáng đạt, tự do, thoát khỏi tối tăm ngu dốt và sai lầm. Sự tối tăm, ngu dốt và sai lầm được thể hiện bằng người lùn nhỏ bé mà thần dẫm đè trên lưng, có khi trên đầu, bằng chân phải. Những động tác đó còn muốn nói lên mục đích tối thượng của con người là đạt đến chân phúc, nơi vô sinh vô tử. Hình tượng Natàraja rất mềm mại uyển chuyển, sinh động, từ từng tư thế của cánh tay, bàn tay đến cổ chân đeo vòng tung ra phía trước. Khăn và giải khăn tung bay phấp phới như hình đôi cánh xoè trên vai.

Nghệ sĩ không chỉ thể hiện một cách hoàn hảo những quy tắc tiếu tượng học Hindu khi đúc pho tượng Natàraja, mà còn chú ý tới từng chi tiết trên vóc dáng có vẻ một vũ nữ thon mảnh, mềm mại, linh hoạt; trên nét mặt, khoé môi hàm chứa đầy cảm xúc, trở thành một trong những kiệt tác nghệ thuật của loài người. Ngắm nhìn vẻ đẹp của pho tượng Madras, nhà điêu khắc tài danh người Pháp, Auguste Rodin (1840 – 1917) đã suy ngẫm, thán phục, lắng đọng lại thành những vần thơ:

"Như nở hoa trong cuộc đời, dòng sông của sự sống, không khí, mặt trời, tràn đầy tình cảm con người.

Niềm thánh thiện của cơ thể con người đạt được ở thời đó không phải vì bấy giờ người ta sống gần sự khởi nguyên, bởi hình thể của chúng ta vẫn hằng như thế, mà vì ý thức nô lệ hiện nay, lại cứ ngỡ rằng đã tự giải phóng được tất cả. Và chúng ta bị lệch lạc, thiếu thẩm mĩ...".

Và khi xem kĩ từng nét mặt pho tượng:

"Miệng mím căng, tràn đầy bao nhục cảm.

Môi muốn nói thành lời, như đang sắp thoát ra lời.

Chứa đựng lạc thú dưới cánh mũi phập phồng quý phái biết bao...

Mắt nhắm, chỉ có một góc nhỏ để ẩn náu, được kẻ bằng đường nét tinh khiết vô cùng như men ngà quý giá;

Mắt nhắm, dòng thời gian êm đềm trôi đi...

Má bầu, kẻ một đường tròn dưới mũi và dừng lại.

Nơi chiếc cằm thanh tao, điểm hội tụ của các đường cong;

Cuộc sống mãi mãi đến và đi từ miệng, như ong thường ngày ra đi lại về, tràn ngập hơi thở êm dịu, thơm tho.

Cái miệng nơi ẩn náu của tư tưởng hiền thục, cũng là núi lửa đối với những kẻ cuồng điên.

Tâm linh con người được đóng khuôn trong pho tượng đồng đã trải qua hàng thế kỉ, những khát vọng vĩnh hằng thể hiện trên miệng, đôi mắt sắp mở nhìn và nói lên thành lời..."[1].

Hẳn là pho tượng đồng Siva múa của trường phái Chola có niên đại trước sau thế kỉ X, là một trong số tượng Hindu giáo đẹp nhất, thể hiện phong phú sinh động và chính xác nhất quan niệm Hindu giáo về tiếu tượng học, nên nó đã được người đời say mê, bắt chước, làm phiên bản để thờ. Do đó, thuật đúc tượng đã trở thành nghề truyền thống mà mấy năm gần đây người ta mới biết rõ trong một

[1] Ars Asiatica, 1921.

làng gần Madras, có một số gia đình chuyên đúc tượng đồng, đã truyền nghề này qua nhiều thế kỉ. Các pho tượng Hindu giáo, trong đó có tượng Natàraja trong cầu lửa, bắt chước giống hệt pho tượng Chola, được sản xuất hàng ngàn phiên bản, hay theo đơn đặt hàng. Giá một pho nặng 40kg là 1.000 USD. Một số gia đình giàu ở Âu Mĩ có bày tượng này, coi là cổ và tưởng là tượng nữ thần. Pho tượng trong phim *Ganal* hay ở Sapa (Lào Cai) cũng thế. Tuy nhiên, vì mô phỏng y hệt nên trông vẫn đẹp. Toàn thân và tay chân thon mảnh, mềm mại, uyển chuyển, động tác cực kì sinh động và hàm súc, thể hiện dáng của một vũ nữ, bởi vì vua múa phải luôn có dáng nữ "womanly". Tất nhiên, tượng phiên bản có vài nét thô mà người sành mới thấy được. Có lẽ một phần vì khó khăn như thế, nên Natàraja ít được tôn thờ và thể hiện theo cách riêng ở các nước Đông Nam Á. Ở một nước sính thờ Visnu như Cam-pu-chia, thì theo M. Giteau, phụ trách Bảo tàng quốc gia Phnompenh, không hề thấy có một Siva nào "trong một hình tượng kinh khủng như thế". Ngược lại ở vương quốc cổ Champa, tượng thần Visnu cũng có, nhưng sính thờ Siva hơn.

Riêng Natàraja, ở Champa có sáu hình tượng, tất cả đều là phù điêu, chạm khắc đá trên lá nhĩ trang trí cửa đền.

1. Ở đền Mỹ Sơn C1 – (ảnh của Jean Boisselier). Tiếc rằng lá nhĩ này bị đứt về rộng quá, khó xem, nhưng cũng cho thấy hình Siva đang nhảy múa, chụm chân và khuỳnh gối. Bên cạnh là một phụ nữ ngồi, có lẽ là Uma, vợ Siva.

2. Mỹ Sơn A1 – Phù điêu cũng bị nứt nhưng còn khá rõ. Siva cũng múa điệu chụm chân, khuỳnh gối. Tay phải giơ cao cầm một vật gì; bàn tay trái khum vung theo động tác gajahasta. Những hình nhỏ bên cạnh rất khó nhận biết.

3. Phong Lệ – Phù Điêu tương đối rõ hình Siva múa. Cả 16 tay đều phô bày động tác múa dẻo bàn tay. Mười tiểu thần đứng chắp tay hai bên Siva. Một phụ nữ búi tó quỳ bên chân: Uma?

4. Khương Mỹ A – Siva 16 tay ngồi trên lưng bò Nandin, đang múa, hai tay cầm (có lẽ là) cái đinh ba (trisula) vật thường dùng của Siva, còn 14 tay đang vung múa.

5. Khương Mỹ B – Chủ đề và kiểu tạo dáng giống Khương Mỹ A, có điều đường nét chạm khắc vụng về hơn, tràn hết cả đường bờ lá nhĩ; tay thô và mất cân đối, kém hẳn lá nhĩ Khương Mỹ A.

6. Trà Kiệu – Trên lá nhĩ, đường gờ viền nổi rõ ràng, chạm khắc chìm hình tượng Siva bốn tay đang múa.

Cũng như các hình tượng Natàraja trên, ta thấy rõ động tác chân của Siva: cả người đứng vững trên chân trái, chân phải hơi co lên, ngón chân chúc xuống dưới, cả người hạ thấp, khuỳnh hai đầu gối ra hai bên. Chân phải co thì chân trái đứng

vững, nhưng ngay chân trái thì cũng tì gót nâng ngón hoặc ngược lại tì ngón nâng gót. Phù điêu đài thờ Trà Kiệu cũng cho thấy động tác múa như thế này ở các "vũ nữ". Ở đây Siva không dẫm chân lên sự tối tăm, ngu muội mà dường như thể hiện tư thế múa phổ biến của người Chăm cổ.

Phải nhận rằng các hình tượng Natàraja trên phù điêu Champa đều kém thẩm mĩ. Chỉ phù điêu thứ sáu ở Trà Kiệu là tương đối khá, những tấm còn lại rất mất cân đối giữa tay, chân và người. Cánh tay và bàn tay phù điêu thứ 5 ở Khương Mỹ B thật thô kệch nói chung đều không theo đúng quy tắc tiếu tượng học Natàraja.

Như vậy, từ pho tượng đồng Natàraja ở Ấn Độ đến các phù điêu chạm khắc đá Natàraja ở Champa tuy chung một lòng sùng kính; nhưng lại rất xa nhau về mặt nghệ thuật, phương thức thể hiện và quy tắc tiếu tượng Natàraja. Nhưng điều lí thú là các điêu khắc đá Natàraja ở Champa có cùng và sau chút ít thời Raja Raja (985 – 1014), thời hoàng đế Chola. Natàraja đã được Champa tiếp thu, cải biên, "địa phương hoá", chỉ giữ cái "tinh thần" là Siva múa và hình như múa thế nào cũng được. Tuy nhiên hình tượng Siva lại có sáng tạo riêng: không theo Panchakritya, nhưng Siva vẫn là Siva, 14 tay, 16 tay, cầm đinh ba, ngồi lưng bò Nandin, tay vung động tác Gajahasta. Do vậy, có thể nói rằng Champa là nơi có quan hệ văn hoá với Ấn Độ và thấu hiểu sâu sắc văn hoá Hindu.

(Văn hoá nghệ thuật, số 2 – 1998)

VĂN HOÁ CỔ PHÙ NAM

Trên vùng ven biển các tỉnh An Giang, Kiên Giang ngày nay, đã phát hiện được những di vật rất xa xưa, như chiếc rìu đá, chiếc bàn nghiền bằng đá, chiếc lục lạc đồng, đôi hoa tai bằng đá, chuỗi vòng hạt thuỷ tinh, mã não, mảnh sắt rỉ và những đồ gốm phản ảnh nghề chài lưới và di chuyển ven biển như chì lưới, bếp lò, ấm và chai gốm...

Cư dân cổ đồng bằng sông Cửu Long, trực tiếp là cư dân cổ trên miền Tây sông Hậu đã phát triển liên tục từ thời đại đá, đồng, sang sơ kì đồ Sắt và đang đứng trước ngưỡng cửa của việc thành lập nhà nước.

I. Một số nhà nghiên cứu cho rằng việc lập nước ở đây còn có sự tham gia của người Ấn Độ và văn hoá Ấn Độ dù có quan trọng đến đâu cũng rõ ràng chỉ tiếp thêm sức vào sự phát triển tự thân đã đi gần tới việc lập quốc đó.

Sự kiện này, được kể lại trong *Lương thư* (bộ sử nhà Lương) và cũng được xác nhận trong bia Mỹ Sơn. Chuyện kể một cư sĩ Ấn Độ tên là Hỗn Điền, bi kí gọi là Kaundinya, đi thuyền đến bờ biển Phù Nam, gặp nữ hoàng bản địa thì kết hôn với nhau. Nước Phù Nam được ra đời từ đó (khoảng thế kỉ thứ I).

Việc lập nước đối với vùng dân cư ven biển, sống trên kênh lạch chằng chịt, đã không biểu hiện bằng sự xuất hiện những thành quách, lâu đài, mà bằng sự ra đời của những thành thị buôn bán trên bờ biển. Các nhà khảo cổ đã phát hiện 3 thanh thị: Ba The (Óc Eo) xa Vọng The, huyện Thoại Sơn (An Giang) hay cung có thể chính là Na Phật *Na – Naravaranagara*, Nền chùa ở Rạch Giá (Kiên Giang), còn có tên gọi là Ta Keo, là tiền cảng hay cũng có thể là thành phố Biển (Samudrapura) và Nền Vua. Ở huyện Hồng Dân (Cà Mau) còn có tên gọi là Trăm Phố (Thnal Moroy) hay cũng có thể là *Adityapura* (thành phố Mặt trời)?

Khác các thành thị ở hạ lưu Chao Praya, là các thành thị phát triển muộn hơn một chút, xây dựng trên các thềm đất cao, khô, nhất là Uthong, Lopburi, các thành thị Phù Nam ở miền Tây sông Hậu xây dựng trên vùng đất và cả địa bàn dân cư của nó, nằm trên bờ kênh và ngập nước 5 – 6 tháng hằng năm.

Cả 3 thành phố này có mặt bằng rộng mỗi chiều khoảng 1.000m.

Trên những mặt bằng này, rải rác có những thềm đất hơi cao, gọi là "giồng" đã phát hiện được những nền móng kiến trúc, như ở Giồng Trôm, có nền gạch rộng 24 × 15m, một nền khác xây bên trên chia thành 426 ô, kích thước 4 × 2m hay 1,5 × 0,8m, lại có nền kiến trúc như Nền Chùa rộng 15 × 20m, mà khối lượng đá dùng có thể lên tới 650m^3 (Lê Xuân Diệm 1995)[1] hoặc như ở Trăm Phố, tức nền Vua mà L. Malleret gọi là Đá Nổi, cũng phát hiện được một nền móng đất chèm đá dày 3 – 4m rộng 20 × 30m (L. Malleret 1965)[2]. Còn nhiều nền móng nằm rải rác đây đó mà ngày nay chỉ thấy từng phần nhỏ, chưa có điều kiện khai quật. Một dấu vết kiến trúc còn lại trên mặt đất vườn Giồng Cát, lộ ra vào mùa khô 2 phiến đá granit lớn, phiến lớn vuông 3,50m × 3,50m, phiến nhỏ vuông 1,90m × 1,90m, cả 2 đều có ngàm mộng dài 12cm, rộng 10cm, dày 5cm, có nghĩa là chúng còn được bắt liền với những phiến đá khác. Hiện nay chỉ mới có thể đoán định đây là dấu tích của những kiến trúc không nhỏ nằm sát trên bờ kênh và trên đất thường bị ngập nước mấy tháng trong năm. Rất có thể đây là những dấu tích của kiến trúc đền tháp, điều đó cho thấy trình độ văn hoá cũng như quy mô không nhỏ của các thành thị cổ. Cả 3 thành thị này cách nhau khoảng 15 – 20km, liên lạc với nhau bằng thuyền đi trên kênh. Cả 3 đi ra đến biển khoảng 2 – 10km và cùng nối vào con kênh Ba Thê – Châu Đốc thẳng tắp, dài 100km, nối với thềm đất cao phía bắc, nơi có các đền miếu, và từ Châu Đốc có 5 con kênh ngắn nối với khu đền cổ Ăngco Borây mới được coi là Kinh đô của nước Phù Nam. Kênh Ba Thê – Châu Đốc là trục sinh hoạt của dân cư cổ ở miền Tây sông Hậu, cho nên con kênh này cùng với các kênh nối 3 thành thị với nhau hẳn là các phố của thành thị, mà ở đó người ta lập chợ trên sông và phố trên kênh, mà trung tâm thành thị thực tế là trung tâm tôn giáo, văn hoá, chính trị. Những dãy cột nhà sàn đã được phát hiện khá phong phú ở An Giang, Kiên Giang, Cà Mau và nhiều nơi khác từ những cuộc khai quật của L. Malleret cho đến những cuộc khai quật trong những năm gần đây, những đồ dùng bằng gỗ, bằng gốm phản ánh cuộc sống phổ biến trên thuyền, cho thấy điều đó. Năm 1995, ở huyện Hồng Dân – Cà Mau, đã khai quật một chiếc thuyền dạt vào cửa kênh ven biển, trong đó có 2 bộ hài cốt của một người lớn và một thiếu niên cùng một số đồ dùng mang theo như vò, ấm... có niên đại khoảng thế kỉ IV (niên đại C14 lấy mẫu từ gốm).

Những hiện vật mà khảo cổ học phát hiện dưới mặt đất lại còn phong phú, lí thú hơn. Năm 1944 nhà khảo cổ học người Pháp L. Malleret đã khai quật di chỉ Óc Eo, đã phát hiện nhiều hiện vật đồng, sắt, thiếc nói lên nghề luyện kim bản địa, cùng với

---

[1] Lê Xuân Diệm và cộng sự. *Văn hoá Óc Eo*. Nxb KHXH – Hà Nội – 1995.
[2] L. Malleret, *L'archéologie du dalta au Mekong*, tr.1 – 3, Paris 1960 – 1965.

khá nhiều hiện vật có nguồn gốc nước ngoài: 1 chiếc gương đồng có 2 chữ Hán của thời Hậu Hán (250 – 220), dây chuyền mặt ngọc khắc chữ (?), 2 huy chương vàng Roma thời Antoninus (138 – 161) và thời Marc Aurele (161 – 180), 36 mảnh đồng, thiếc, vàng (trong đó có 16 viên ngọc) khắc chữ Brahmi và Sanskrit Ấn Độ, cùng với số nữ trang bằng vàng, cộng 1311 món, nặng 1120grs và 10.000 hạt ngọc.

Các cuộc khai quật khảo cổ học trong 20 năm trở lại đây (1975 – 1995) đã nâng số hiện vật quý này lên gấp đôi.

Ở Óc Eo còn phát hiện được 12 đồng tiền bạc lớn nhỏ khác nhau được gọi là "tiền Óc Eo" hay "tiền Phù Nam". Đồng bạc đúc nổi hình con ốc tù và (tượng trưng Visnu), hình tia sáng mặt trời và hình "cửa võng" đền thờ. Lại còn tìm thấy mảnh 1/4, 1/8 đồng tiền, có lẽ được dùng để mua bán lặt vặt.

Thời gian gần đây khảo cổ học cũng đã phát hiện đôi chút dấu vết của những thành thị khác nằm trên bờ sông Hậu, sông Tiền và những nơi khác.

Phải chăng đó là 7 thành thị do các con của nữ hoàng Liễu Diệp cai quản mà *Lương thư* nói tới.

Lương thư kể tên hơn 10 đời vua Phù Nam đến đời Phạm Sư Man vua thứ 5 (khoảng năm 225 – 230), nước đã mạnh, đem quân chinh phạt các nước lân bang bướng bỉnh, bắt phải thần phục, rồi "đóng tầu to, vượt biển lớn, chinh phục hơn 10 nước" nữa ở phía Tây, đến gần Ấn Độ. Ngày nay người ta biết khá chắc các nước này nằm gọn trên bán đảo Malaysia, gồm cả vùng cửa sông Chao Praya, được gọi là Xích Thổ và Đốn Tốn. Đây là những nước nằm án ngữ đường buôn bán Tây – Đông mà Phù Nam phải quan tâm và chinh phục. Cùng với việc xây dựng các thành thị là việc xây dựng khá nhiều đền miếu, cho đến nay chỉ còn thấy dấu vết nền của các kiến trúc đó, đặc biệt là các trụ giới của đền (*sima*). Tuy vậy vẫn cho thấy một nét văn hoá, độc đáo, hiếm thấy ở một nơi nào trên thế giới. Trụ giới ở đây thường thấy có những vật cúng đặt dưới đáy, là những lá vàng, mỏng, hình tròn, vuông hay chữ nhật, rộng khoảng 2 – 3cm, nặng khoảng 1/2 phân. Tuy lá vàng rất nhẹ, nhưng đã được chạm chìm, nhiều khi thô vụng, để đặt vào sima một cách có ý thức và thành kính. Gò M4 ở Đá Nổi – An Giang có 165 mảnh vàng, gò M12 ở Gò Tháp – Đồng Tháp có 400 mảnh, nơi ít, có 4 – 5 mảnh, trung bình là 20 – 25 mảnh, cộng số mảnh vàng hiện nay có khoảng 1000 mảnh. Phân tích 167 mảnh đã được công bố, ta thấy có các hình thần (28), chim thần Garuda (7), trâu (10), ốc (9), hoa sen (40), voi (16), hươu hay ngựa? (11), rùa (12), rắn (3), cá (6), Pháp luân xa (26) và những hình không rõ là gì (16)...

Những mảnh vàng cùng với một khối lượng lớn đồ trang sức bằng vàng, bạc, ngọc, cả thuỷ tinh và thiếc, nói lên một xã hội phong túc, đã tồn tại một tầng lớp

thị dân... Như thế, rõ ràng là cư dân Phù Nam có một bộ phận chuyên làm nghề buôn bán, lại có một bộ phận chuyên làm nghề nông, trồng lúa "gieo 1 năm gặt 3 năm" (*Lương thư*), ở đây có lẽ trồng lúa nổi (*Oriza Nivara*), cả nghề đánh bắt hải sản và làm các nghề thủ công. Một bộ phận khác chắc vẫn còn thu hoạch lâm sản và săn bắn, là những cư dân sống lâu đời trên thềm cao sông Mêkông.

II. Cư dân nước Phù Nam gồm 2 bộ lạc Môn cổ và Nam Đảo. Sự đoán định này có căn cứ là ở chỗ người Môn cư trú trên một phạm vi rất rộng ở Đông Nam Á lục địa, mà những từ ngữ chỉ sông, suối, núi, nơi cư trú, thủ lĩnh, vẫn còn được lưu giữ trong ngôn ngữ hiện nay của các tộc nói tiếng Nam Á còn được lưu giữ trong văn bia và cả trong tên gọi tộc người hiện nay. Phù Nam là cách phiên âm tên tộc người miền núi như họ tự gọi. Bộ lạc này là dân bản địa gốc, sống từ trước trên các thềm cao ở miền Nam và có lẽ họ chính là chủ nhân của nền văn hoá Đồng Nai, từ thời đại đá, đồng. Bộ lạc Nam Đảo đến sau, khoảng mấy thế kỉ trước Công nguyên, sống chủ yếu ở vùng ven biển mà dấu vết văn hoá của họ, cũng như dấu vết của sự giao lưu văn hoá giữa các nhóm Nam Đảo ở ven biển và ở ngoài hải đảo đã được chứng minh rõ ràng bởi các cuộc nghiên cứu khảo cổ học trong vài thập kỉ gần đây.

Trên miền Tây sông Hậu, hai tộc này liên kết với nhau xây dựng nước Phù Nam, trong đó, mỗi bộ lạc phát huy thế mạnh của mình, người Môn cổ về khả năng chinh chiến và tổ chức xã hội, còn người Nam Đảo về khả năng buôn bán với nước ngoài. Từ thế kỉ III, Phù Nam đã trở thành một cường quốc của khu vực, chinh phục các nước lân bang (ở trung lưu sông Mêkông, cao nguyên Khorat và các nước ngoài đảo). Đỉnh cao của sự phát triển này là vào thế kỉ IV – V.

III. Không chỉ phát triển về kinh tế, mậu dịch hàng hải và trở thành một cường quốc quân sự – chính trị, một vùng phát triển văn hoá, đã hình thành một nền văn hoá Phù Nam cổ, ảnh hưởng đến các vùng lân cận để lại dấu ấn đến đời sau với những giá trị độc đáo của nó.

1. Là một quốc gia, một vương quốc, nó cần có chữ viết để chép kinh, ghi lại các hoạt động của nhà nước và các công việc giao dịch. Người Phù Nam được mượn chữ cổ Ấn Độ, chữ Brahmi và sanskrit. *Tấn thư* (sử nhà Tấn) ghi lại "Họ có nhiều sách và những thư viện... chữ viết của họ giống như chữ viết của người Hồ... Vua cũng đọc được những bài văn viết bằng chữ Ấn Độ, mỗi bài khoảng 300 chữ". Rõ ràng Phù Nam là một đất nước có trình độ văn hoá cao. Chính trên cơ sở này mà khi chinh phục và cai quản vùng Sê Mun, người Phù Nam đã truyền bá văn hoá của họ và văn hoá Ấn Độ đến các bộ lạc ở nam Khorat, trong đó có bộ lạc sẽ lập nước Chân Lạp.

Người Phù Nam đã dùng chữ Phạn để khắc các lời chú trên đồ trang sức, như nhẫn, mặt dây chuyền và để viết bia. Phù Nam còn để lại 4 tấm bia chữ Phạn, dạng cổ thuộc thế kỉ thứ V: bia 1 có 24 dòng nói về hoàng tử Gunavarman chinh phục đầm lầy, đặt ở Đồng Tháp Mười, bia 2 có 18 dòng, nói về hoàng hậu Kulaprabhavati bỏ cuộc sống cung đình, đi làm cư sĩ, bia 3 có 44 dòng nói về hoàng tử Rudravarman là em mà lên kế ngôi, cả 2 cùng đặt ở vùng quanh kinh đô, còn bia 4, gọi là bia Tráp Đá, đã tìm thấy ở An Giang có 8 dòng nhưng bị vỡ nên không đọc được. Còn biết bao nhiêu sách vở khác viết trên lá cây mà nay không còn giữ được.

2. Chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, trước hết là tiếp thu tôn giáo Ấn Độ.

Cả đạo Hindu và đạo Phật đều được truyền bá ở đây. *Lương thư* chép "Phong tục (Phù Nam) thờ thiên thần, đúc tượng bằng đồng, 2 mặt 4 tay, 4 mặt 8 tay...", nhà sư Nghĩa Tĩnh đến Phù Nam khoảng năm 671 – 695 viết "Người xứ ấy thờ nhiều thiên thần, nhưng Phật pháp cũng thịnh hành".

Theo *Lương thư*, trong khoảng thời gian năm 479 – 482, ở Quảng Đông đã được biết có tu viện Vaisali, ở đây có một pho tượng lớn bằng đá được chở từ Phù Nam đến thờ. Năm 484 nhà sư Ấn Độ có tên là Na Già Tiên (Nagasena) được vua Phù Nam (là Kaundinya Jayavarman) phái đi sứ Trung Quốc mang theo nhiều tặng phẩm trong đó có một *Nagaraja* (tượng Phật ngồi trên đài Rắn thần?) bằng vàng và một pho tượng bằng gỗ đàn hương trắng (?)

Đến năm 503 nhà sư Mandala được quốc vương Phù Nam cử đi sứ, mang "cống" vua Trung Quốc một pho tượng Phật bằng san hô.

Những năm 503 – 506, các nhà sư gốc Phù Nam tên là Sanghapala và Mandrasena đã sang Trung Quốc để dịch kinh. Năm 519, vua Phù Nam Rudravarman lại cử sứ bộ sang "cống" vua Trung Quốc một pho tượng bằng gỗ đàn hương Ấn Độ. Khoảng những năm 535 – 545, một phái bộ Trung Quốc được cử vết kiến vua Phù Nam, xin được sưu tập kinh Phật, đón theo về Trung Quốc các cao tăng và xin được một thánh tích là sợi tóc Phật. Sau đó nhà sư Ấn Độ Paramartha đã tập hợp mang sang Trung Quốc 240 pho kinh.

Ngoài ra tấm bia Phù Nam 2 nói về hoàng hậu Kulaprabhavati thấm đượm tinh thần Phật giáo, lui về ẩn am mây.

Như thế, có thể coi Phù Nam là một trung tâm Phật giáo quan trọng, đến nay không một ngôi chùa nào có từ cách đây 15 thế kỉ còn đứng được, nhưng tượng Phật thì còn gặp 50 pho trong đó có 17 pho bằng đá, 26 pho bằng gỗ, 7 pho bằng đồng, với 32 pho tượng "Phật đứng" (Buddhapad). Các pho tượng có niên đại C14 thế kỉ V (tượng gỗ), tìm được ở dưới sâu 1m50 – 2m theo phong cách Hậu Gupta Ấn Độ, và thế kỉ VI khớp với niên đại của Phù Nam.

Nhiều pho tượng Phật đứng được tạc theo nguyên mẫu phù điêu trên bàn thờ ở chùa hang Adjanta số 19 của thời Hậu Gupta (thế kỉ IV – VI) ở Ấn Độ, trong đó pho tượng Nền Chùa phát hiện ở Kiên Giang (Lương Ninh, 1995)[1] là tiêu biểu, được thể hiện khéo léo với những đặc trưng:

– Thân trước áo (antaravasaka) ôm bó sát người, nổi rõ dáng thanh mảnh, "người dây", vạt áo làm thành đường nổi nhẹ như "luống cày" lượn sóng trên ống chân, gợi lại nét "khoả thân vô tính" (sexless nude) của tượng Phật Gupta.

– Phần sau (*Uttarasanga*) áo phủ kín lưng và bụng chân, tạo thành đường uốn song song và thấp hơn thân áo trước. Có khi ở một vài pho, vạt thân sau gắn với cả hai gót chân khít liền nhau (*ayatapadarsni*) để tạo thế đứng vững (*supratisthipada*) của pho tượng.

– Vai phải để hở, tay phải lập thế hay ấn (*mudra*). Pho tượng Nền Chùa kết ấn "thế độ" (*varamudra*), bàn tay để ngửa khép sát thân.

– Tay trái nắm mép vạt áo sau, kéo ra phía trước che kín vai trái, tạo thành một vạt chảy xuôi theo thân rủ đến gần cổ chân.

– Tượng có vẻ mặt "rất Nam Á", mắt nhắm, môi mím, trông rất hàm súc, dịu dàng, đầu đội usni, cuốn thành từng lọn hình ốc, nổi vừa phải. Tượng Phật có nhiều kiểu dáng và làm bằng chất liệu khác nhau. Chỉ các tượng "Phật đứng" (*Buddhapad*) là được thể hiện đủ những đặc trưng kiểu tượng nói trên.

Tượng Nền Chùa (Phù Nam) lại có nét riêng, như vẻ thanh tú, dịu dàng và cân đối trên toàn thân. Tuy nhiên bàn chân phô ra hơi nhỏ, mà gót lại hơi lớn, hơi thô sát nhau và liền khối đá với chiếc bệ sen gần vuông như nhằm tạo thế đứng vững của tượng.

Nét riêng rất đáng chú ý là những tượng gỗ Nền Chùa. Trước đây, người ta đã biết 8 pho được phát hiện từ thời L. Malleret (1960), từ 1970 – 1994 lại phát hiện thêm 15 pho nữa (Đào Linh Côn, 1996, Nguyễn Duy Tỳ – 1996)[2].

Các tượng thường được làm bằng gỗ sao (*Callophylim innophylum Linnae*) và có lẽ bằng cả gỗ tràm (*Malaleuca*) tới nay một số pho bị nứt tướp theo chiều dọc, tất cả các tượng kể trên đều tạc theo hình Buddhapad riêng ở Đồng Tháp chiếm một nửa số này.

Trong tạo tác, nhà điêu khắc vẫn cố thể hiện nét tinh tế của thân áo, với tay phải lập thế *varamudra*, tay trái kéo một chút vạt áo nhô ra chảy theo thân người. Hầu như tất cả tượng Phật có niên đại sớm, trước thế kỉ VII, thời kì của Phù Nam, đều

---

[1] Lương Ninh – *Tượng Phật Nền Chùa và phong cách Nền Chùa* – Khảo cổ học số – 1995, tr.51 – 59.

[2] Đào Linh Côn – *Trở lại Gò Tháp* – Những phát hiện mới về khảo cổ học, 1996, tr.673 – 676.

được tạc theo tiêu chuẩn Buddhapad Gupta, thanh mảnh và cao. Như ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh, có pho cao gần 2m, lại có một pho khác cao tới 2,3m. Những tượng này chỉ có ở đồng bằng sông Cửu Long, thuộc lãnh thổ cũ của nước Phù Nam. Sự thể hiện phong cách Gupta trên tượng Phật đứng bằng đá (Nền Chùa, Trung Điền, Hòn Sóc...) và những pho tượng gỗ (An Giang, Kiên Giang, Đồng Tháp) được khẳng định niên đại vào thế kỉ V – VI (cũng phù hợp với niên đại được định bằng C14) đã tạo thành một nét đặc sắc thuộc thời thịnh của văn hoá Phù Nam.

3. Một đặc tính khác, đậm chất văn hoá của cư dân Phù Nam là đồ gốm. Từ những năm 40 của thế kỉ này L. Malleret (1960) đã lượm được hàng vạn mảnh gốm trong hố đào và cả trên mặt đất ở Óc Eo – Ba Thê. Đến nay vẫn còn có thể nhặt được ở đây hàng nghìn mảnh gốm khá đặc trưng.

Đó là cơ sở để các nhà khảo cổ học có nhận xét khái quát: gốm Óc Eo gồm 2 loại, thô và mịn (Lê Xuân Diệm và cộng sự, 1995).

Gần đây, báo cáo khai quật ở Đá Nổi – Kiên Giang (Lê Thị Liên – Phạm Như Hổ, 1996)[1], cho biết: dưới lớp đất canh tác dày 0,20m "là lớp đất màu xám tro của tầng văn hoá dày 0,50m – 0,80m". Cuộc khai quật đem lại 4 vật gốm nguyên và 3.377 mảnh, gồm 2 nhóm chất liệu, 1.209 mảnh mịn và 1.178 mảnh thô".

Cuộc khai quật ở Nhơn Thành – Cần Thơ (Nguyễn Duy Tỳ và cộng sự, 1996), cũng cho biết "ở đây gồm 2 loại chủ yếu, gốm mịn màu vàng nhạt và gốm thô màu xám đen".

Phân tích một cách chi tiết hơn, thì thấy ở miền Tây, gốm thô dày 0,8m làm bằng đất bùn lẫn cát và bã thực vật có màu xám đen lại thường phủ một lớp áo mỏng màu trắng, nhưng do nhiệt độ nung vừa phải, nên 2 mặt gốm chín hơn, có màu sáng, trong khi ở giữa vẫn xám hoặc đen, tựa như lõi gốm...

Lớp áo trên thân và nhất là trên vai gốm lại có những hoa văn riêng biệt. Phân tích hàng vạn mảnh gốm, L. Malleret (1960) đưa ra 11 bảng, gồm 101 mẫu hoa văn nhưng có thể thu về 5 mẫu chính phổ biến:

– Đường răng lược kép vẽ hình uốn lượn đều đặn;

– Hình răng lược 4 – 5 vạch vẽ đường gãy khúc hoặc đuôi cờ;

– Đường nửa tròn xoáy nối nhau;

– Văn xương lá cây;

– Xen kẽ đường uốn lượn, đường gãy khúc với dải băng song song ở trên và dưới. Nhìn chung, văn sóng nước gây ấn tượng nổi bật trong hoa văn gốm Phù Nam.

---

[1] Lê Thị Liên – Phạm Như Hổ – *Về gốm di tích Đá Nổi*, Những phát hiện mới về khảo cổ học, 1996, tr.647 – 649.

Gốm khai quật ở Đá Nổi – Kiên Giang và Nhơn Thành – Cần Thơ xác nhận sự có mặt của 3 trong số 5 mẫu hoa văn chính kể trên.

Nhưng đáng chú ý hơn, chính là hình dáng tạo thành các vật thường dùng của gốm. Trước hết, như báo cáo khai quật ở Đá Nổi cho biết "đồ gốm được chế tác bằng kĩ thuật bàn xoay điêu luyện", đáy của bình, ấm còn giữ rãnh của đường tròn xoáy ốc và dừng lại ở tâm bằng núm lồi rất đặc trưng. Các vật gốm phổ biến là "cà ràng" (bếp lò) chai gốm, làm bằng đất cát phù sa ở lớp trên nên thường có màu hồng nhạt và được nung kĩ, nên rất cứng.

Ấm, nồi, vò chiếm tỉ lệ đáng kể trong số vật gốm. Ấm lớn trung bình đựng khoảng 2 lít, một số ấm khá lớn đựng 4 – 5 lít, đều được nặn cổ cao, bẻ miệng, thân tròn.

Vòi ấm rất đặc biệt, thường là vòi cao cổ, được nặn "kiểu cách", bằng một vòng nhẫn đánh đai quanh miệng. Nắp cũng đặc sắc mang hình chiếc đĩa nhỏ, đậy ngửa, có lỗ trũng ở giữa để móc ngón tay khi cần mở nắp. Phải nói kiểu vòi và nắp trông không đẹp, đôi khi có vẻ kì dị, nhưng rất hợp lí, bởi nó chịu được nhịp bồng bềnh trên thuyền mà không sợ trào nước hay rơi nắp. Chiếc bếp lò kiểu này chỉ để dùng trên thuyền, cũng như chiếc chai gốm, không thể đặt đứng, mà có rãnh ở cổ, có lẽ dùng để treo trên thuyền. Rất nhiều viên chì lưới, cùng với chân nến hay bình hương bằng đất nung, kiểu rất đặc sắc, dường như cũng phản ánh cuộc sống trên sông nước. Những nét đặc sắc đó cho thấy có một kĩ nghệ, một nền văn hoá gốm Phù Nam cao hơn phân biệt rõ rệt với gốm của các vùng, các xứ láng giềng.

Các kết quả nghiên cứu khảo cổ học ở Óc Eo và rộng ra ở một số địa điểm tương đồng khác trên đồng bằng sông Cửu Long khiến chúng ta có thể xác định được một nền văn hoá chung gọi là *văn hoá Óc Eo*, hay gọi gọn là *văn hoá Phù Nam*, được đóng khung không gian (nơi phát hiện dấu tích văn hoá) và thời gian của Phù Nam (thế kỉ I – VII).

IV. Những dấu tích văn hoá kể trên cho thấy cư dân cổ Phù Nam không chỉ là những người mở cửa biển giao lưu văn hoá, mà còn buôn bán trao đổi sản phẩm rộng rãi với nước ngoài, mà hơn nữa còn thích nghi rất cao với đời sống sông nước. Những dãy cọc gỗ nhà sàn và dấu tích nền móng đền tháp rải rác khắp miền Tây sông Hậu cho thấy họ cũng đã lập chợ trên sông, lập phố xá dọc kênh.

Cư dân cổ Phù Nam là những người quen sống và làm ăn trên biển cũng như trên kênh lạch do đó họ sống phóng khoáng, thoải mái, năng động, sôi nổi, hơi ngang tàng, nhưng cũng rất mạnh mẽ, thẳng thắn, dứt khoát.

(Nghiên cứu lịch sử, số 4 – 1999)

ANCIENT CULTURE OF MEKONG RIVER DELTA

On the coast of An Giang and Kien Giang provinces a bountiful trove of artefacts from ancient times of Vietnam dating back to the first century A.D. has been discovered. These include stone implements such as axes and grinders, strings of glass beads, earings and many tools associated with fishery such as leads for nets and also numerous pieces of earthenware and fragments of ovens.

The objects gathered so far prove that the inhabitants of this area west of the Mekong river have continually developed their culture, from the Stone Age and the Bronze Age to the early Iron Age and were at the threshold of the founding of a State apparatus.

I. HISTORY

Some researchers maintain that the founding of the State of Phu Nam (known to the West as Funan) had the participation of Indians and the Indian culture. But the artefacts found in the western area of the Mekong have incontestably proved that such participation, however great, could be only an additional force to hasten the intrinsic development that had reached maturity.

This external factor, or rather the combination between the indigenous culture of the region and the Indian culture at the time of the founding of the Funan, is related in the *Lương Sử* (History Book of the in China) and this was later confirmed on the stone stele in My Son, now in Quang Nam province. The story has it that an Indian hermit known in Vietnamese as Hon Dien (Kaudinya in Sankskrit) travelling by boat reached the coast of Funan (the country in the area now is a part of southern Vietnam) where he met and married the indigenous queen. They bequeathed a numerous family, progenitors of the future population of Funan.

The creation of this maritime country on a land crisscrossed by canals and rivers was marked not by the emergence of palaces or fortresses but only small merchant townships along the coast, of which archaeologists have discovered three

main ones: Ba The (Óc Eo) now in Vong The, Thoai Son district (An Giang province) which might be actually the place called Narava ranagara. Nen Chua in Rach Gia (Kien Giang province), also called Ta Keo or Tien Cang, might be the "maritime town" known to the Indians as Samudrapura. Likewise, Nen Vua in Hong Dan district, Ca Mau province, is also called Thnal Moroy (Town of a hundred streets). It is believed that this is actually the Sun City (adityapura) already mentioned in Indian history.

Unlike the towns on the lower reaches of the river Chao Praya which were later urban centers built on high and dry grounds such as Uthong and Lopburi, the towns of Funan in the western part of the Mekong river were built along canals filled with water for five or six months in a year.

Each of the three centers mentioned above covered an area of about one square kilometre. Scattered on these flat grounds are slightly higher grounds called "*giồng*" where vestiges of architectures have been foud such as in Giong Trom. These consist of brick floors measuring 24 × 15m divided into 26 squares, size 4 × 2m or 1,5 × 0,8m. In other places such as Nen Chua the floors are 15 × 50m large of which construction might have needed 650 cubic metres of stone[1] A similar floor 20 × 30m^2 of beaten earth strengthened with rocks 3 – 4 metres thick was found in Tram Pho (also called Nen Vua) which L. Malleret calls Da Noi[2]. Many other floors have been found scattered but due to erosion and land fills most have been left only with small patches which are not easy to excavation or study. Particularly worthy of notice among these vestiges of old architectures are two granite blocks in Giong Cat, the larger almost cubic fom (1,9 × 1,9m), both having a stone mortise 12cm long, 10cm wide and 5 centimetres thick, which means that they had been connected to other rocks. As things stand now it can only be surmised that these are vestiges of quyte large architectures lying close to the canal bank on a terrain subjected to submersion for several months in a year. It is very likely that they are vestiges of soma temples or towers associated with the religion of the autochthnous population. The three towns are from 15 – 20km apart and the only means of communication is by boat along the canal.

The towns lie from 2 to 10km from the sea and are all linked to the Ba The – Chau Doc canal about 100km long and to the higher ground to the North where many pagodas and temples still remain. Five small canals link Chau Doc to the ancient temple of Angkor Borei. This is actually the capital of Funan –

[1] Le Xuan Diem and associates. *Oc Eo Culture*. Social Science Publishing House 1995.
[2] L. Malleret. *L'Archeologie du delta du Mekong*. V.1 – 3. Paris 1900 – 1965.

Vyadhapura, the Town of the Hunter, where many pieces of ceramics and other relics of the Oc Eo culture have been found within a rectangular stone enclosure, more than 1km by each side. The Ba The – Chau Doc canal is the main road of the populatinon in the western part of the Mekong river. Without doubt, this canal together with the canals connecting the three townships must be the main streets of these towns where markets were held on the banks of the canals. Also without doubt, these towns were alse religious, cultural and political centers of the whole Mekong River delta. Numerous pillars of houses on stilts have been unearthed in An Giang, Kien Giang and Ca Mau and other places by excavating teams of Malleret as well as by recent archaeological teams. Also found were artefacts in wood and ceramics typical of the life on boats. In particular, the vestiges of wooden boat were dug up at an estuary in Hong Dan district, Ca Mau province containing the bones of an adult and a youngster together with some articles of daily use such as jars and pots dating to the 4th century (as shown by carbon – dated pieces of earthenware).

Even more interesting are the artefacts dating do the Bronze and Iron Ages. In 1944 the French archaeologist L. Malleret conducting diggings at Oc Eo and surveying the surrounding ruins dug up many artefacts in iron, bronze and zinc which act as proof of the level of development of the indigenous metallurgy. These were found along with many articles of foreign origin including a bronze mirror bearing two Han characters of the Later Han empire (25 – 220 A.D)., a necklace with a cameo with undecipherable inscriptions, two gold medals of the Roma empire under the reign of King Antonius (138 – 161) and King Aurele (161 – 180), 36 fragments of bronze, zinc and gold (incrusted with 16 gems) with inscriptions in Brahami and Sankscrit, together with a number of gold jewelry. The whole lot totals 1,311 articles or pieces including 10,000 gems weighing 1,120g.

The artefacts discovered over the twenty years from 1975 to 1995 are twice as many as the total amount of artefacts discovered in all the earlier years.

Among the finds connected with commerce are many coins called Funan coins by foreign researchers.

Malleret himself gathered 13 silver coins right in Oc Eo (An Giang province). Vietnamese diggers later found three others in Kien Giang, two in Vinh Long, four in Long An, all of them in zinc and lead alloy. For their part, archaeologists of Thailand in the lower reaches of the Mekong discovered in the cultural layer an incense burner in baked earth containing 35 silver coins inscribed with the figure of an oyster, symbol of Vishnu, sunrays, palaces and lotus flowers. In Kien Giang

broken pieces of a quarter or an eighth of a coin in the style of the Funan coins have been found.

Though discussions continue around the origin and significance of the relief designs on the Funan coin they prove beyond doubt that trade, both domestic and foreign, had prospered in the period from the fifth to seventh century within the kingdom of Funan.

It is also certain that the banks of both tributaries of the Mekong river, the Song Hau (Hau river) and Song Tien (Tien river), housed not only the three urban agglomerations mentioned above but also many other towns of which more and more vestiges have been unearthed in recent years.

Are they the same seven towns mentioned in the *Luong thu* (Book of the Luong empire) which were given by Queen Lieu Diep to the care of her sons who in their turns continued to assign them to their sons' administration in the land of ancient Vietnam? *Luong thu* named a succession of 10 kings. The fifth king, Pham Su Man, reigned from around 225 or 230 TCN and led an expedition to ounquer the neighbouring kingdoms that obstinately refused to swear allegiance. Then the king ordered big boats constructed and led the fleet westward across the sea and conquered more than 10 countries near India. Today these kingdoms have been identified as all belonging to Malaysia including the basin of Chao Praya river called Chih Tu or Dun Hsun. All these lands lie on the sea routes of Vietnam westwards to India and were successively conquered by Funan. The lands emerged as independent nations after Funan was established as a kingdom in the Mekong River delta. Together with the small towns near canal banks many temples were also built, but unfortunately none has survived, not even their foundations. However, some vestiges of pillars known as *sima* have been unearthed on high mounds or hillocks. Placed under these *sima* are small flakes of gold in rectangular or square of round form. All the flakes are carved with cult designs. Most are carved with rudimentary means, some are cast in relief, obviously by a few skilled craftsmen. For instance, on Hillock M4 in Da Noi (An Giang province) 165 gold flakes are found, at Mound M12 in Go Thap, Dong Thap province 400 flakes. Smaller amounts of flakes are found on other mounds. All told, around 1,000 flakes have been found so far of which 167 have been publicized. They assume very varied shapes and forms. Some are cast in the figures of animals such as elephant, horse, deer, tortoise, snake, buffalo. Some have the figure of the holy bird Garuda. The figures on six flakes are unidentifiable.

These gold flakes are undoubtedly votive objects contributed to the temples by the faithful together with large amounts of ornaments in gold, silver, precious stone, glass and zinc. They testify to a well – to – do society of townspeople composed also of poor people but not so poor as to toil all day in the fields as testified by a great number of jewels in precious metals or gems. The finds also show that this society comprises also farmers, probably growers of oriza nivara (floating rice) which is grown only once in a year but reaped for three consecutive years (as recorded in the *Luong thu*). The artefacts also include fishing gear and handicrafts. Although no relics remain it is safely surmised that hunting and gathering of forest products was also practised in this kingdom because this territory has been determined to be covered with vast woodlands.

II. POPULATION

The population of ancient Funan was made up of two tribes: ancient Môn and Aus Tronesian. This assumption is based on the fact that the habitat of the Mon once covered a vast part of continental Southeast Asia, whose primary words designating simple things like riven stream, mountain, house, leader... are still found today in the languages of many peoples in South Asia including Thailand. The appellation Vnam Bnam, Bnom or Pnong is still preserved in on many stelae as well as the spoken language of an ethnic group.

This group is also referred to as Mountain People or Bnom, or Mnong Pnong inhabiting the southern part of the Truong Son range between Laos and Vietnam. Funan is the sell designating appellation of this ethnic group.

The latter is an autochtonous people who have lived a long time on the highlands in the South and they may be the creator the Dong Nai culture, in the Stone Age and Bronze Age. The Nam Dao tribe came later, several centuries TCN and lived mainly along the coast attested by archaeological finds over the past few decades. Vestiges of the cultural exchanges between the coastal groups and those on offshore islands have also been discovered. One of the coastal peoples call themselves Forest People (Raglai) as counterpart of Mountain People (*Mnong* in the Mon language).

Coexisting in the western part of the Mekong river, the two tribes banded together to up Funan country, the Mon specializing in combat activities while the Nam Dao in trading with outsiders. By the third century Funan had become a powerful country in the region after conquering many neighbouring countries in the middle reaches of the Mekong such as the Khorat Plateau and also some countries in the Malay archipelago. This expansion and development reached its

peak in the 4th and 5th centuries when a substantial increase of the influence of Indian culture was noticed.

III. CULTURE

The ancient Funan country had reached a high level of economic development and maritime trade and become a powerful country militarily, politically and culturally, establishing a culture of its own called Ancient Funan culture which has left indelible marks of its originality.

1. As a nation and a kingdom it needed a written language to copy the Buddhist scripture or record the activities of the State and transactions. Since such script was not available the Funan people borrowed it from India, the Brahmi and Sanskrit scripts. The Sin shu recorded: "They have many books and libraries... their script resembles the script of the Hu. The king himself can read the writings in Indian script, each containing about 300 words". This is enough to prove that Funan had become a country with a high cultural standard and on this basis when it conquered and administered the Se Mun region the Funan people propagated their culture and the Indian culture to the tribes in South Khorat including the tribes who later founded the Chan Lap country.

As for the people of Funan themselves, they used the Sanskrit to carve inscriptions on their jewels such as rings and necklaces and on stelae. So far, four stelae with inscriptions in Sankscrit dating from the 5th century have been found. The 1st stele has 24 lines about Prince Gunavarman reclaiming the swampy marshes in Dong Thap Muoi (later called Plain of Reeds). The second stele has 18 lines about Queen Kulaprabhavati relinquyshing her royal palace to become a hermit. The 3rd stele has 44 lines telling about Prince Rudravarman, brother of the queen, who succeeded to the throne. Both stelae are erected in the vicinity of the capital. The 4th stele also known as Trap Da stele was found in An Giang province. It has 8 lines which have all been so broken that it became illegible although the script is still recognizable to be in the same style as in the first three stelae. As for the scripts written on leaves which must have been innumerable, none remains.

2. The Indian influence in first of all manifest in religion.Both Hinduism and Buddhism were propagated in Funan. *Luong su* recorded that "It is the custom in Funan to worship deities who are cast in bronze with two faces and four arms or four faces and eight arms...". A Chinese bonze called yi Tsing who arrived in Funan in the years 671 – 695 noted that "the Funan people worship a multitude of celestial angels, but Buddhism also has a large following".

Also according to the Leang shu, around the years 479 and 482 there was already in Qangdong a monastary called Vaisali which housed a large stone statue shipped from Funan. In 484, an Indian bonze named Nagasena was sent by the Funan king Kaundinya Jayavarman on a mission to China bringing along many gifts including a gold statue of Buddha sitting on a holy serpent pedestal and also a statue made of white sandal wood.

In 503, the bonze Mandala was sent on a mission to China by the Funan King taking along a Buddha statue carved out of coral as a tribute to the Chinese Emperor.

In the years from 503 and 506 the Funan bonzes Sanghapala and Mandarasena went to China to translate the Buddhist bible. In 519 the Funan king Rudravarman sent a missionary to China to offer to the Chinese king a statue in Indian sandal wood. In the years 535 – 545, a Chinese mission was sent to Funan and given audience by the king to ask for the collection of Buddha's relics including a hair of Buddha. The mission went back to China in the company of several high Buddhist dignitaries of Funan. Later, the Indian bonze Paramatha brought 240 Buddhist books to China.

Besides, the 2nd stele also mentioned the fact that Queen Kulaprabhavati, prompted by Buddhist devotion, retired to Buddhist temple to carry on her faith.

Thus, there is ample evidence that Funan was over a long period an important Buddhist center, if not the most important in Southeast Asia.

3. Without doubt, there must be numerous Buddhist pagodas and statues in Funan. Unfortunately, no temple or pagoda more than 15 centuries old is still standing. But There remain many Budda statues which are as much remarkable for their originaltity as for their artistry.

Among the more than 50 statues that have been discovered, 17 are in stone, 26 in wood and 7 in bronze. In particular, 32 statues represent Buddha in standing posture (Buddhapad). Carbon radiation as well as the post – Gupta method of India determine that the wooden statues were made in the 5th century, that is about the same time as the emergence of Funan. Several scores of small statues of Hindu gods are made of bronze, only a little more than 10 cm high presumably of Funan origin. Other larger statues are made of stone of which the origin is still disputed and also some bronze statues of Buddha seated on a lotus – shaped dais. But most beautiful and most representative of the Buddhist art of Funan is without doubt the standing Buddha statues (Buddhapad) in stone, bronze or wood.

Among the latter, the statue found in Nen Chua, Kien Giang province[1] is uncontestably the best in artistic form. This statue is cast according to the original bas – relief in the adjanra. No.19 temple of the post – Gupta period (4^{th} – 6^{th} century) in India.

– The front lap of the tunic (antaravasaka) is closely moulded to the body revealing the slim chest, the lap of the tunic forms wavery lines on the shin evoking a feature of the sexless nude of the Gupta statue.

– The back lap (Uttarasanga) completely shields the back and the calf and is longer thap the front lap. In some statues this back lap is linked to two big heels joined together (ayatapadarsni) to guarantee the steadfastness of the posture (supratisthipada).

– The right shoulder is laid bare, the right hand assumes the *mudra* position which, in the case of the statue at Nen Chua is called *varanudra*, the palm turned outside and close to the thigh, which is also a way to facilitate the carving.

– The left hand firmly holding the left edge of the back lap and clasping it over the left shoulder with a slight push forward forming a falling of the lap from the left arm to near the ankle.

– The overall view of the statue is typically South Asian, eyes closed, lips smiling, head wearing a *usni* forming oyster – shaped curls. As for the Buddha statues they assume different postures and forms but all the standing statues (Buddhapad) bear the same characteristics.

In particular, the Buddhapads at Nen Chua and the Funan statues display a different bearing, the traits are more refined and the parts of the body more balanced, the arms not too long and the head not too large as in other places. The feet are rather small with two large heels joined together and with the pedestal forming an almost square lotus dais. This seems a compulsory motif aimd at ensuring steadfast standing of the statue.

Even more refined are the wooden statues of Nen Chua. Eight wooden statue were discovered by Malleret in 1960, 15 more were found from 1970 to 1994[2].

These statues are made of wood from the *sao* (callophilim innophilum linnae) and also from the *tram* (malaleuca) tree. Some had cracked lengthwise.

24 Buddhapad statues have been found half of them in Dong Thap alone.

---

[1] Luong Ninh: *Buhdish Statues in Nen Chua*. Archeologie Review N.2. 1995.
[2] Dao Linh Con. *Come Back Go Thap*. Archeologie Review. 1996.
Nguyen Duy Tuy and associates

Though carved out of rather small tree trunks the statues retain the necessary proportions and are obviously intended to reproduce the finesse of the garments in the Varamudra position of Buddha with the left hand pulling slightly on the flap end of the tunic. Almost all the statues from earlier than the 7th century, i.e. the period of Funan, are tall and svelt as seen at the Ho Chi Minh City Museum, carved in the model of the Budhapad Gupta. One stands nearly 2.3m, another nearly 2m. Noteworthy is that such statues are found nowhere else except the Mekong River delta, the territory of the former Funan state. The representation of the Gupta style on Buddha statues such as found on the stone statues in Nen Chua, Trung Dien, Hon Soc... and wooden statues such as found in An Giang, Kien Giang and Dong Thap prove that they were present in Vietnam as early as the 5th and 6th centuries which is the most prosperous period of the history of Funan. They constitute a most prominent and original trail of the Funan culture.

4. Neither can we fail to mention the Funan ceramics which tell many things about the culture and life of the local people in those times. By 1960, Malleret already collected from the pits and on the ground in Oc Eo – thousands of broken ceramics more of which occasionally can still be found in the same places. This allows archaeologists to make the general remark that the Oc Eo ceramics are in two kinds: crude and refined (Le Van Diem and associates, 1995).

Recently, a report on the excavations in Da Noi, Kien Giang province, says that beneath the layer of arable soil of about 0.29cm is a cultural layer of ash grey soil from 0.5cm to 0.8cm thick. The digging yielded four whole pieces of ceramics and 3,337 broken pieces including 1,299 of fine clay and 1,178 of crude clay.

Another excavation in Nhon Thanh village, Can Tho province, yielded ceramic pieces of two kinds: grey – white fine ceramics and dark grey crude ceramics.

The crude kind is made of mud mingled with earth and sand and residue of some plants about 0.8cm thick often covered with a thin whitish coating. The fine clay kind has a white grey colour about 0.4cm thick. Both are pretty hard, showing a high temperature in baking.

In the area between the left and right branches of the Mekong river the ceramics show a higher fineness of clay colour from white grey to light yellow, carefully ridden of impurities, showing a high proportion of kaolin, sometimes entirely made of white kaolin. But the degree of baking is not high, hence the two sides of the piece are brighter than the inside which is sometimes gray and even black. This leads archaeologists to think that there were many pottery kilns in the Mekong River delta in that epoch.

The coating of the ceramic piece, the body and especially the shoulders bear different kinds of design. Malleret groups them into 11 tables composed of 101 designs but all these can be grouped into five main categories:

– Regular toothcomb patterns

– Four or five toothcomb patterns in crooked lines

– Concentric half circles

– Leaf vein pattem

– Intercalation of waving lines, crooked lines and parallel bands. Generally speaking, waving lines are a specific trait of the Funan ceramics.

Three among the five designs described above are found on the ceramic debris unearthed at Da Noi in Kien Giang province and Nhon Thanh in Can Tho province.

Even more worthy of note are the whole ceramic articles which consist almost entirely of utensils of daily life. A report from an excavation in Da Noi says that the ceramic articles are made by potter's wheel with quyte an elaborate technique, the base of a pot or jar still bearing traces of the spiral made by the wheel. Most frequently found are the "ca rang" (earthen oven) and bottles made of the soil of the upper layer of silt which gives them a pink colour, very hard due to long baking. Cooking pots and jars also account for a large proportion. The large pots have a capacity of about two litres, the biggest containing as many as 4 or 5 litres with a long upward neck adorned with a ring around the opening of the spout. The cover of the pot has a hole in the center, probably to facilitate its removal when necessary. On the whole the pot and its lid are rather rudely shaped, even queer looking, but they are obviously shaped to prevent overflowing while the boat moves on the river. This in corroborated by the fact that all the pots and bottles have a groove around the neck for fastening to any part of the boat with a string. They can contain either water or food. Other articles found include leads from fishing nets, pedestals of lamps, incense burners, i.e. utensils closely connected with the life on boat which are a peculiar trait that set the Funan ceramics apart from the ceramics other regions in the neighbourhood. An excavation conducted in Nhon Nghia in 1990 yielded many more artefacts composed of wooden articles and earthenwares, high neckedpots and water pots with spouts in the shape of human head. Another digging in Vung Liem (Vinh Long province) in 1998 discovered similar objects at 1m – 1.5m underground. All this points to the uniformity of technique, usage and aesthetic sense of a ceramic culture known Oc Eo and currently on display at the History Museum in Ho Chi Minh City.

Thus, it can be concluded that the Oc Eo culture is the primitive culture of the Funan kingdom and is also known as Funan culture. This culture is extended over a large territory of the Mekong River delta, chiefly the western region of the Song Hau river, the right – hand tributary of the Mekong flowing through the southern part of Vietnam.

This culture thrived together with the kingdom of Funan and exerted its influence beyond the basin of the Mekong river and left many vestiges which continue to be dug up today.

In early the 7th century, due to a change in the maritime route from East to West, Funan its privileged position as a trade center and fell into crisis and decline.Chinese history books have recorded this event. *Tuy thu* (Book of the Tuy dynasty) made this entry: "Chan Lap country to the Southwest of Lam Ap, used to be a dependence of Funan".

More than a century later, Táng shu noted:

"In early the reign of Trinh Quan of the Tang (627 – 649) Chan Lap conquered Funan and grabbed its land".

A long time has passed but vestiges of Funan remain on the land and in the history museum, and occasionally new finds were unearthed, fresh and convincing.

IV. Cultural vestiges cited above have proved that the inhabitants of ancient Funan not opened their ports to conduct cultural exchanges with outside but also traded their products with foreigners. They also adapted quyte well with the rowing life on the rivers near the sea.

Besides, the rows of wooden piles of houses on stilts and vestiges of old temples and pagodas scattered over a wide area in the western part of the Hau river basin prove that they have also built their houses and set up markets along the rivers and they did it with such a skill that the later settlers coming from higher grounds in the plain could not get used to this way of life and had to settle in higher places to continue their traditional wet rice cultivation.

In a word, the inhabitants of ancient Funan thousands pf years ago opened the country to maritime trade with the outside world and were used to the rowing life on rivers and the sea.

Maybe this way of life accounts for the very marked character of the population in the present – day Mekong river delta: dynamic, lively, open – hearted and open minded, straight forward and often not very much mindful of risks. Waterborne life has become an inbom aptitude of the citizens of the region

so much so that if you ask a young man of this ancient and of Funan what he most wants first of all he would unhesitatingly reply that it is a motor – boat, not a motorcycle as most young people in the towns prefer.

In this context, the Government call for "coexistence with flood" sounds more to the point than any other directive for the population of the Mekong river delta. More broadly speaking, this may as well apply to the permanent adaptation to the waterbome life on the canals and rivers tha abound in this region.

Also in this context, it is a very practical suggestion that our architects and builders should design a house – on stilts which is both durable and cheap, both solid and light. Thousands of years ago, the inhabitants of Funan had to build their houses on small pillars made of mangrove trees. This is the best solution they could find since nothing seems able to stand sea wind and sea water for long. It is a good idea to build a system of modem roads across the region but this needs careful calculation because it will be very costly and, more aver, as can be predicted, it cannot entirely replacw the boats and ferries. So, the most important job in the immediate future is to preserve and strengthen the existing roads, large and small, besides the canals and rivers which are daily subject to erosion that at times pulled down even the protective groves of nipas along the canal banks. This destruction did not happen in the past since the boats were light and were all rowboats that caused almost no waves.

So far, this seems to be a still unresolved problem.

(Vietnam Social Sciences, No3 – 2000)

SỰ THIÊN DI VÀ HÌNH THÀNH NHỮNG NHÓM CƯ DÂN CỔ Ở ĐÔNG NAM Á (LỤC ĐỊA)

Các quốc gia Môn như Dvaravati, Ayuthaya, Haripunjaya đã biến mất trên bản đồ và đã chìm vào trong quên lãng. Một lớp văn hoá Thái đã chen lấn hay che phủ lên dấu tích của văn hoá Môn (xin xem "Người Môn và sự phát triển của Đông Nam Á lục địa" – Tạp chí Dân tộc học, số 2 – 2001).

Các quốc gia Môn đã không còn nữa nhưng dấu tích văn hoá của họ vẫn còn đó. Trong dấu tích văn hoá có dấu tích kiến trúc, tượng Phật, nhưng quan trọng hơn cả là còn lại ít nhất 7 tấm bia chữ Môn cổ mà đến nay còn được biết là những bi kí phát hiện ở Vat Prah That, ở Vat Don, ở Vat Kukut, ở Vat Sen Khao Ho, ở Vat Mahavan, ở Vat Ban Hlui – cả 6 đều ở phía Bắc Mê Nam, ở Lampung, có niên đại khoảng thế kỉ XII. Riêng minh văn thứ 7, minh văn Lopburi ở hạ lưu Mê Nam, có niên đại thế kỉ thứ VII (xem C.O. Blagden, R. Halliday và G. Coedes, BE 1925 và RS, 1924; và xin xem phần Phụ lục của bài viết này).

Không những chỉ còn dấu tích văn hoá mà cả người Môn vẫn còn đó. Còn khoảng hơn 2 triệu người Môn sống tập trung đông nhất ở Nam Myanmar (khoảng 600.000), Đông Nam Thái Lan (khoảng 100.000) và khoảng hơn 1 triệu người sống rải rác ở các vùng núi Thái Lan, Lào và Việt Nam (trên cao nguyên). Những người này nói ngôn ngữ Nam Á/Môn – Khơme, nhưng sống phân tán, rải rác, ít nhiều đã có hoà trộn văn hoá với các tộc lân cận. Một bộ phận gần gũi quen biết là người Mnông, Bnơm ở Nam Trường Sơn, người Khạ ở Nam Lào.

I. Người Môn và Khơme

Như thế, hầu như toàn bộ lưu vực Mêkông, kể cả Sê Mun trên bình nguyên Khorat là địa bàn cư trú của người Môn cổ. Liên minh bộ lạc Môn cổ, chủ nhân của văn hoá Roi Et/Phu Wieng, với những di chỉ Bản Chiêng, Non Nok Tha, mở rộng sang cả phía Đông, nơi hội lưu của Mêkông – Sê Mun, nay là đất Champasak (Lào). Một phần của vùng này, nhất là vùng ngã ba sông đã bị Phù Nam tấn công và phụ thuộc Phù Nam từ thế kỉ III. Trải qua 3 thế kỉ (IV – VI), tuy "bị trói buộc

phải cống nạp" (bia Baksei Chamkrong) song họ vẫn có sự giao lưu kinh tế và văn hoá với vùng biển; một bộ lạc đã tiếp thu văn hoá Ấn Độ qua nước Phù Nam, đã học chữ Sanskrit mà tiến bộ vượt lên, khoảng cuối thế kỉ VI thì bắt đầu lập nước. Vua đầu tiên của họ được nói đến trong bi kí là Bhavavarman, có niên đại khoảng năm 598. Lúc đầu chưa có tên nước mà gọi theo tên vua/kinh đô – Bhavapura. Khoảng thời gian này cũng bắt đầu lưu truyền huyền tích kể về một ẩn sĩ Ấn Độ tên là Kambu, đi đến xứ sở rộng rãi giàu có này thì ở lại, gặp gỡ và kết hôn với một nàng tiên có tên là Mera. Con cháu họ về sau được gọi là hậu duệ (ja) của Kambu, hay Kambuja, phát âm là Kampuchea, từ đó mà có tên nước. Tự họ, trong một thời gian dài, vài thế kỉ, vẫn gọi là Bhavapura, trong khi người Trung Hoa gọi là Chân Lạp (Chenla), tuy đến nay chưa hiểu được nguồn gốc tên gọi này. Đôi vợ chồng thuỷ tổ, Kambu – Mera trở thành tên tộc – Khơme. Có học giả cho rằng tên gọi này cũng như huyền tích này ra đời khá muộn (P. Dupont, 1946), là sự đi mượn, nhằm tạo nên sự đối xứng với huyền tích của dân vùng biển Phù Nam, vốn là tôn chủ cũ của họ, về sự tích đạo sĩ Ấn Độ Kaundinya (Hỗn Điền) kết hôn với nữ hoàng Soma (Liễu Diệp), sinh ra dòng giống Phù Nam. Cả hai huyền tích này đều được ghi riêng rẽ trong thư tịch Trung Hoa và trên bi kí của một nước thứ ba là Champa (xem bia Mỹ Sơn 3). Tuy tên nước, tên tộc có thể mượn nhưng thực tế từ một bộ lạc Môn cổ ở nơi hội lưu Mêkông – Sê Mun đã tiếp nhận ảnh hưởng văn hoá mới và phát triển, bắt đầu hình thành tộc Khơme và ngôn ngữ Khơme. Như thế, tiếng Khơme, thể hoàn chỉnh của ngôn ngữ Môn – Khơme, chỉ có thể xuất hiện trong các thế kỉ IV – VI, trước đó vẫn là Môn cổ. Tuy đã lập nước, người Khơme, xuất thân từ một bộ lạc Môn cổ, là đồng tộc nhưng họ vẫn không thể dễ dàng thu phục được các bộ lạc Môn cổ khác ở Khorat. Người ta thấy rằng có sự khác nhau giữa Môn ở Sê Mun (Khorat). Minh văn tìm thấy ở Sê Mun là chữ Môn pha Sanskrit, trong khi ở Lopburi là chữ Môn pha Pali và Pali ở đây dùng nhiều hơn. Có một số minh văn ở Khorat cho thấy một vài bộ lạc Môn vẫn đứng riêng và bắt đầu lập nước riêng, có điều ban đầu còn nhỏ bé, yếu ớt. Một vài tiểu quốc này vẫn tự duy trì nền tự chủ của mình, vẫn viết minh văn chữ Môn pha lẫn Sanskrit vài thế kỉ sau khi người Khơme đã khá lớn mạnh, đã bành trướng. Qua minh văn, người ta biết mờ nhạt tên một số tiểu quốc như Canasapura, Sambukapura, Sankhapura. Một học giả đã khẳng định "Các phù điêu tượng Phật (có khắc chữ) là Sanskrit, Môn hay Khơme đều chứng tỏ sự có mặt vào khoảng thế kỉ VIII ở Đông – Bắc Thái Lan ngày nay, những vương quốc độc lập vừa và nhỏ, có tên là Sri Canasa và Sambuka, xem ra là những quốc gia Môn" (Claude Jacques, 1988). Cũng trong thời gian này, trong quá trình phát triển, họ đã hoàn thiện tiếng Khơme và trên cơ sở chữ Môn, bắt đầu sáng chế ra chữ Khơme cổ. Chữ Khơme mới ra đời

đã được dùng để viết xen với chữ Môn và chữ Sanskrit trên một số minh văn ở Khorat. Văn bia viết chữ Khơme sớm nhất mà người ta biết hiện nay là bia Angkor Borei, có niên điểm 611. Trên đà phát triển, họ không hướng tham vọng về những bộ lạc đồng tộc, nghèo hơn, kém phát triển hơn trên lưu vực Sê Mun, mà hướng tới tôn chủ cũ của họ, có biển cả và rất giàu có, phát triển cao, nhưng lúc này đã chững lại, suy thoái và khủng hoảng là nước Phù Nam, do có sự thay đổi đường thương mại – trên biển và do có mâu thuẫn bên trong. Lợi dụng tình hình này, em trai của vua Bhavavarman là Chitrasena (cũng là Mahendravarman) và con ông là Isanavarman đã tiến đánh và chinh phục Phù Nam, từ đầu đến giữa thế kỉ VII.

II. Lãnh thổ Phù Nam

Lãnh thổ này ở châu thổ sông Cửu Long. Nếu tính ngược thời gian, nước Phù Nam bắt đầu từ Hỗn Điền/Kaundinya thì có thể bắt đầu từ thế kỉ I của Công nguyên; những cuộc khai quật khảo cổ học ở Cần Giờ (Thành phố Hồ Chí Minh), ở gò Cây Tung (An Giang) cho thấy con người đã sinh sống ở đây, đã để lại những công cụ đá và đồ gốm từ trước, khoảng 4 – 5 thế kỉ. Rồi từ khi tiếp xúc và có ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, sẵn có tài đi biển, sống trên sông nước, lại đứng trên đường huyết mạch buôn bán Đông Tây, Phù Nam nhanh chóng có quan hệ rộng, giao lưu kinh tế và văn hoá với nhiều nước. Có tác giả coi Phù Nam là "trung tâm liên thế giới" (Yumlo Sakurai, 1986), một cảng thị quốc tế, một điểm dừng chân không thể thiếu trên con đường mậu dịch Đông – Tây và "một đế quốc cổ đại".

Lãnh thổ của nó là đồng bằng thấp, rất nhiều kênh rạch, còn nhiều đầm lầy (chằm), nhiều đất hoang, rừng rú, thú dữ. Muốn sống được, người Phù Nam đã phải khai phá, thích nghi. Tuy nhiên, những thế kỉ đầu, dân cư còn rất thưa vắng; cư dân cổ sống chủ yếu trên đất gò cao và nếu cần di chuyển thì dùng thuyền, nên một phần khá lớn thời gian là sống trên thuyền. Dân miền Tây Nam Bộ Việt Nam thường kể, họ có 7 Ông, 7 Bà, tất cả đều là núi, đều là phần nối dài của dải núi Kravan/Đậu Khấu, tôn đất bằng lên cao. Ngoài ra còn một số gò thấp hơn, nhưng cũng rất có ý nghĩa, như gò Xoài, gò Trâm Quỳ ở Long An và nhất là gò Tháp ở Đồng Tháp. Những đồi gò này chủ yếu là nơi xây đền miếu thờ thần, còn người thì cư trú ở dưới chân một phần thời gian, ngoài suốt ngày lênh đênh trên sông nước, trao đổi, đánh cá, đi lại. Có mấy nơi quan trọng nhất được coi là trung tâm chính trị, tôn giáo, kinh tế và văn hoá của quốc gia và của cả vùng như Ba Thê, trung tâm của văn hoá Óc Eo, cảng thị chính và gò Tháp, trung tâm chính trị và văn hoá. Kinh đô thì đã được xác định là ở phía Bắc, có tường thành, đền miếu, đất bản bộ của vua người miền núi, Sailendraraja/Mnong, có tên là Đặc Mục, thành phố của những người đi săn (Vyadhapura); về sau có thêm một số đền miếu nữa có tên gọi

là Angkor Borei, nên các kiến trúc và núi này có chung tên gọi là Angkor Borei (vốn có nghĩa là kinh đô của Nước). Người ta đã đào một con kênh thẳng tắp, dài 100km nối kinh đô với cảng thị Ba Thê/Óc Eo. Trong vòng 6 thế kỉ, người Phù Nam chủ nhân cổ của đồng bằng sông Cửu Long, đã xây dựng và phát triển quốc gia của mình, đã để lại:

Hàng vạn hạt chuỗi đá quý, thuỷ tinh, đồ trang sức bằng vàng bạc;

Hàng trăm vật bằng vàng, đồng, có nguồn gốc nước ngoài (Roma, Trung Quốc, Ấn Độ) có khắc chữ Ấn Độ;

Mấy chục đồng tiền bạc có hình đặc trưng được gọi là "Tiền Phù Nam";

Mấy chục pho tượng Phật và thần Hindu giáo bằng gỗ và đá, kiểu Gupta làm theo phong cách Phù Nam;

Mấy chục nền móng kiến trúc gạch;

Và đặc biệt có 4 tấm bia Phù Nam, khắc chữ Sanskrit cổ thế kỉ V: Tấm bia thứ 1 phát hiện ở Gò Tháp (Đồng Tháp), nay trưng bày ở Bảo tàng TP. Hồ Chí Minh; hai tấm 2 và 3 phát hiện được ở quanh vùng kinh đô Angkor Borei đều nói về một số nhân vật và sự kiện Phù Nam; tấm thứ 4 phát hiện tình cờ ở Tráp Đá (An Giang), dưới ruộng sâu, nhưng đã bị vỡ, không còn rõ chữ, chỉ còn nét tự dạng cổ.

Như vậy, nước Phù Nam đã ra đời và phát triển, trở thành "Trung tâm liên thế giới", trên châu thổ sông Cửu Long, qua 13 đời vua, 5 thế kỉ trước khi nước Bhavapura/Cam-pu-chia/Chân Lạp ra đời và trước khi tộc Khơme hình thành. Nhưng sự chuyển đổi đường thương mại Đông Tây đi ra xa, qua đường eo Malacca – Sunda, đã làm nền kinh tế thương mại và vị thế của nó bị giảm sút; trong khi đó hình như có xung đột nội bộ, do tranh quyền giữa các hoàng tử con chính cung và thứ phi đã làm cho Phù Nam bị khủng hoảng. Đúng lúc này, Chitrasena/Mahendravarman, vua Bhavapura/Chân Lạp tiến đánh. Cuộc tấn công bắt đầu khoảng cuối thế kỉ VI, đã hạ được kinh đô của Phù Nam ở Angkor Borei. Vua Phù Nam rút chạy về phía Nam, có lẽ là đến cảng thị Óc Eo – Ba Thê và còn trụ ở đây cho đến khoảng năm 640, năm mà con Mahendravarman là Isanavarman tiến đánh tiếp. Dòng vua Núi Sailendraraja chạy sang Java, tiếp tục duy trì vương triều của mình ở đây. Vua Isanavarman của Bhavapura/Chân Lạp không lui về đất cũ Sê Mun, cũng không lấy kinh đô cũ của Phù Nam ở Angkor Borei làm thủ đô mới, mà lui về Đông Biển Hồ Tonle Sap xây dựng kinh đô mới, gọi tên là Isanapura, nhưng trên kinh đô cũ của Phù Nam, ông cho xây dựng đền miếu thờ thần Hindu giáo, cúng tặng một số ruộng đất, vườn tược, nô lệ và kể rõ việc làm của mình trong một tấm bia khá dài, được coi là bia đầu tiên khắc chữ Khơme cổ, có niên điểm 611. Năm này vừa được coi là mốc lớn mở đầu của văn hoá, ngôn ngữ, văn tự Khơme, vừa là mốc mở đầu

của cuộc xâm chiếm và cai quản đất Phù Nam, mà người Khơme tiến hành, năm bắt đầu của sự phổ biến văn hoá Khơme, đặc biệt là về mặt tôn giáo thờ Visnu và nghệ thuật tạc tượng Visnu phong cách Tiền Angkor. Đây cũng là mốc mở đầu cho các cuộc di dân của người Khơme về phía Nam. Giai đoạn này kéo dài chừng một thế kỉ (năm 611 – 713). Họ xuống chưa nhiều bởi chính họ cũng còn tình trạng "đất rộng người thưa", nhưng điều chủ yếu, như B.P. Groslier (1973) nhận xét, họ không có thói quen làm ruộng chằm, không có thói quen làm thuỷ lợi nhân tạo, mà quen sống và canh tác trên đất giồng, nhờ vào nước tự nhiên (tưới và tiêu tự nhiên trên thềm cao bằng nước mưa và đắp bờ vùng). Họ cũng chưa từng biết biển và không hào hứng với biển. Nhưng họ cũng thích sự mới lạ và sự giàu có của quốc gia mới bị chiếm. Họ xuống một ít chiếm lấy những thềm cao, đồi gò và chân núi, tranh những điểm tụ cư cũ của người Phù Nam.

Để tỏ vị thế và quyền hành, có lẽ họ muốn thế, xây đền miếu trên những điểm tụ cư cũ của người Phù Nam, tạc tượng thần Visnu, lấy ruộng vườn, của cải cấp cho đền thờ và khắc dựng bia bằng chữ Khơme cổ. Có ít nhất 1 bia ở ngay đất gò Tháp, nơi trước kia có bia chữ Phạn của Phù Nam, 2 bia ở Ba Thê, tiền cảng, nơi đô hội nhất của Phù Nam, 1 bia gọi là bia Phú Hữu ở An Giang (hiện trưng bày ở Bảo tàng Lịch sử Thành phố Hồ Chí Minh). Cả 4 bia này đều viết chữ Khơme cổ, nói về việc xây dựng đền, dựng tượng, cúng thần. Tuy nhiên, sự việc tiến triển chậm, bởi vì chẳng bao lâu sau năm 611, đã có dấu hiệu của sự tản quyền, phân liệt của Chân Lạp. Năm 713, sau khi vua thứ 4 và là cuối cùng của vương triều này là Jayavarman I qua đời, hoàng hậu là Jayadevi nhiếp chính thì sự khủng hoảng đã xảy ra.

1. Giai đoạn được gọi là Tiền Angkor về mặt văn hoá, chủ yếu về mặt nghệ thuật tượng thần kéo dài chừng 2 thế kỉ (từ 611 đến 802), nhưng về mặt lịch sử lại không hề liên tục. Ngay năm 628, người con của Isanavarman I là hoàng tử Sivadatta đã tách ra lập nước riêng, gọi là Jyesthapura ở Prachinburi (Khorat) (C. Jacques, 1988). Và năm 639, bi kí ở Takeo cho biết một ông vua tên là Bhavavarman (II) có vẻ cũng đứng tách riêng ở một nơi thuộc vùng Đông Nam Jayavarman I qua đời năm 681. Năm 717, người ta thấy nói đến tên một người là Puskaraksa có vẻ như tiếm quyền đang ở ngôi thể hiện trên một số bi kí dấu hiệu của sự phân liệt. Sự phân liệt đã có biểu hiện từ trước đến đây thực sự đã diễn ra chủ yếu là sự tách làm 2 dòng bởi nó vốn có 2 dòng, dòng Bắc ở địa bàn Sê Mun, phía Bắc dãy Dăngrêk, còn dòng Nam ở phía Nam dãy Dăngrek ở trung lưu – sông Mêkông.

Không phải có sự chia rẽ thì mới nảy sinh ra 2 dòng: Bia Prasat Nan Khmau, năm 928, là bia sớm nhất nói về phổ hệ Kambu – Mera rồi sinh ra hậu duệ;

bia Baksei Chamkrong đã nhắc lại, rồi kể phổ hệ, sau 3 vua huyền thoại, trước Bhavavarman lại đặt Rudravarman là vua cuối cùng phổ hệ Phù Nam; còn bia Sambor Preikuk thì nói tới phổ hệ bắt đầu bằng dòng dõi Soma với Kaundinya. Dòng Bắc trở lại đô cũ ở Vat Phu, còn dòng Nam dịch đô ở Sambor, trên bờ trung lưu sông Mêkông. Thư tịch Trung Quốc nói (năm 717), Chân Lạp chia rẽ thành 2 nước có đời sống và hoạt động riêng biệt thực sự. Trong bối cảnh đó, người Java tấn công 2 lần đến kinh đô của Thuỷ Chân Lạp ở Sambor Prei Kuk, năm 774 và đến năm 787 thì chiếm đóng, bắt vua và một số hoàng thân mang về Java, để lại quân cai quản (năm 787 – 802, tức 20 năm). Như thế, Chân Lạp không phải là sự tiếp nối bình thường của Phù Nam, mà Thuỷ Chân Lạp cũng không phải là đồng bằng sông Cửu Long. Trung tâm của Thuỷ Chân Lạp co về phía nam dãy Dăngrek, lấy Sambor làm kinh đô. Các chính quyền địa phương duy trì được đến đâu, tuỳ điều kiện mà hiện nay không có tài liệu nào cho biết thật chính xác.

Một người trong hoàng tộc, trốn thoát từ Java về, lên ngôi vua hiệu là Jayavarman II (năm 802). Từ đây bắt đầu thời kì Angkor. Vua thu phục dần dần từng lãnh chúa địa phương và co về Tây Bắc Biển hồ, nơi sẽ xây kinh đô Angkor. Vấn đề đặt ra là thời gian phân liệt, tản quyền và bị chiếm đóng 717 – 802, chỉ 80 năm, nhưng lại là thời gian phát triển của nghệ thuật Tiền Angkor trên một phạm vi rộng; tại sao như thế? Chỉ có thể giải thích được là trong thời rối ren, các chính quyền địa phương ra sức xây dựng và củng cố quyền lực của riêng mình, bằng cách gia tăng việc tôn thờ thần thánh xây đền, tạc tượng thần theo cái nếp, cái đã có từ thế kỉ hình thành (611 – 717), con người thì không tăng, nhưng văn hoá, nhất là tôn giáo thì vẫn lưu truyền phổ biến và tiến triển.

2. Giai đoạn hai, từ năm 944, Rajendravarman II lên ngôi được thừa kế cả hai dòng Nam – Bắc, tạo nên sự thống nhất và sức mạnh của Chân Lạp/Cam-pu-chia. Trong bia Baksei Chamkrong của mình, ông vua này tuyên bố lấy làm tự hào vì là người được thừa kế cả hai dòng họ Bắc và Nam, dòng Mặt Trăng (Soma) dòng Nam, và dòng Mặt Trời (Kambu) – dòng Bắc. Vừa mới lên ngôi, ông đem quân đánh Champa, cướp phá Po Nagar rồi rút quân về. Từ đây đến thế kỉ XII, Cam bốt tìm hướng mở rộng ảnh hưởng chủ yếu sang phía Tây, sang lưu vực Mê Nam còn gần như là "đất trống". Phía Đông Champa đang tự cường trong giai đoạn đầu của vương triều Vijâya, không dễ gì o ép được. Thế kỉ XII là thế kỉ xung đột căng thẳng với Champa. Tiếp theo, thế kỉ XIII – XIV, khi các quốc gia Thái hình thành và phát triển ở Chao Praya, Cam bốt phải co mình lại, lo đối phó để tồn tại hơn là nghĩ đến khả năng phát triển. Đây cũng là giai đoạn mà bên trong Cam bốt rơi vào tình trạng khủng hoảng, suy thoái.

3. Giai đoạn 3: diễn ra sau năm 1432. Sau nhiều lần người Thái tấn công, hạ thành cướp phá Angkor, Cam bốt đành phải rời bỏ kinh đô Angkor rút về miền Đông – Nam, lập đô mới, lúc đầu ở Basan, trên bờ trung lưu sông Mêkông, gần Sambor, đô cũ của dòng vua miền Nam, sau chuyển về Pursat, rồi Lovek và cuối cùng là Phnom Penh ở miền Đông Nam, trên bờ sông TonleSap. Về miền Nam rồi người Thái vẫn không ngừng uy hiếp tấn công, phá thành, định thôn tính hẳn Cam bốt. Những cuộc tấn công của người Thái và việc rút bỏ kinh đô Angkor đã dồn đẩy người Khơme bỏ chạy ồ ạt về phương Nam đến châu thổ sông Cửu Long tìm đất sống. Đây là cuộc di cư lần thứ 3; hai lần trước là chiếm đất, lấn đất trong thế mạnh, còn lần này là "chạy loạn" đi tìm đất sống. Đến đây, những thềm cao ven sông để sống và quen thuộc với cách sống đã không còn, đã có người ở và canh tác, từ người bản địa Phù Nam hay người Chân Lạp/Cam bốt đến từ giai đoạn I, thế kỉ VII – VIII và giai đoạn II, thế kỉ IX – X. Những người đến sau, sau năm 1432 chen lấn vào những vùng đất còn lại, ở miền Tây và Tây – Nam.

Giai đoạn II, thế kỉ IX – X, những người di cư đến sau trong thế mạnh "rất hăng", họ lấn đất cư trú trên thềm cao, nhưng cạnh nguồn nước; lấy gạch của kiến trúc cũ đã bị sụp đổ, hoặc xây gạch mới trên nền di tích cũ có từ trước thế kỉ VII để lập đền thờ thần Visnu của cư dân mới. Các di chỉ khảo cổ học ở Gò Thành, Gò Thành mới ở Vĩnh Long cả ở Bình Thạnh (Tây Ninh) cho thấy rất rõ những dấu tích kiến trúc muộn, những pho tượng có niên đại muộn, thế kỉ IX – X đè phủ lên trên di tích văn hoá có trước 3 – 4 thế kỉ. Các mi cửa, cột cửa bằng đá ở bảo tàng Long An, Đồng Tháp... nhiều pho tượng Visnu ở rải rác những nơi này đều có niên đại muộn, thế kỉ VIII – IX. Kiến trúc gạch ở Gò Thành mới và cả Gò Tháp (Đồng Tháp) có niên đại thế kỉ VIII – IX đã được xây đè lên trên lớp văn hoá Óc Eo của thời Phù Nam, thế kỉ V – VI.

Gắn với giai đoạn này hay giai đoạn sau, một số tác giả cho rằng người Cam bốt đến trước đã đặt ra một số địa danh này vẫn còn lưu giữ. Ví như Tak Khmau (nước đen) là Cà Mau, Psar Dek (chợ sắt) là Sa Đéc, Srok Tr'eang (làng..). là Sóc Trăng, Kompong Luong (Bến lớn) là Vĩnh Long, Prey Nokor (Kinh đô Rừng) là Sài Gòn Takeo (Ông già tên là Ngọc) là Takeo. Người ta thấy ngay là tất cả đều khập khiễng, gượng gạo, tất cả đều không hợp. Lại có một số từ như Luông (lớn), Keo (ngọc) là tiếng Thái không phải Khơme, cũng như Vat trong Angkor Vat và nếu như có chăng thì cũng chỉ quy tụ vào vài địa điểm là chợ, bến, rời rạc.

Nhưng dường như người Việt vào khai phá đông đúc, muộn nhất từ thế kỉ XVI xem ra đã giữ truyền thống "lên rừng xuống biển" gắn cuộc sống của mình với những dòng sông, nên họ vẫn gọi sông là Mẹ nước, là Cái, nên có tác giả thống kê

cho biết ở Nam Bộ có ít nhất 160 địa danh có chữ Cái ở đầu gắn với sông hoặc kênh rạch lớn. Có ít nhất những Cái mà mọi người đã rất quen thuộc: Cái Bè, Cái Tha, Cái Nứa... (Tiền Giang), Cái Bèo, Cái Tiều, Cái Sao... (Đồng Tháp), Cái Răng, Cái Sắn, Cái Tắc... (Cần Thơ), Cái Vạn là sông Thị Vải ở Đồng Nai... Tôi không nghĩ rằng từ Rạch là dịch thành từ Khơme Prek mà nó là từ Việt cổ được chỉ sông, kênh lớn nhất là như trong trường hợp Cái Lớn, Cái Bé (Kiên Giang), Cái Nước (Cà Mau). Cái là sông lớn nhỏ, Cái Nấm lại là Rạch Hàm Luông, cửa biển; Cái Miễu là Rạch Miễu. Lại có kênh Rạch Giá, Rạch Sỏi ở An Giang, Rạch Góc là kênh Đường Tàu, Cái Xép là Rạch Tàu ở Cà Mau. Từ Đồng Nai ở miền Đông cũng có các địa danh Rạch Lá, Cái Vạn, Cái Lăng... đều là kênh rạch. Địa chỉ Bến Tre và một số tỉnh còn giải thích rõ Cái = Rạch.

Đến bờ biển thì đúng là thế giới quen thuộc, nên lại gọi núi/đảo nhỏ ven biển là Hòn. Ở Khánh Hoà có 20 Hòn (theo bản đồ): Hòn Đỏ, Đen, Nội, Ngoại Trúc, Tre... Ở Kiên Giang có 13 Hòn: U, Heo, Tre, Rái, Sóc, Chông, Hòn Đất, vũng Ba Hòn, quần đảo Nam Du có 4 Hòn. Tất cả là những hòn thân quen của người Việt từ thuở ban đầu "mang gươm đi mở nước". Ở sâu trong đất liền, gần gũi và lớn hơn, thì được gọi một cách kính trọng là Ông và Bà. Có 7 Ông (Thất Sơn) ở An Giang; còn 7 Bà thì ở rải rác hơn: Bà Đội, Bà Giải, Bà Đen, Bà Thê ở miền Tây, và Bà Đắc, Bà Điểm, Bà Hạc, Bà Hôm ở thành phố Hồ Chí Minh, Bà Rá ở Bình Dương. Chắc chắn là kể chưa hết, biết chưa đủ, nhưng cũng đã đủ cho thấy cuộc sống khai khẩn đất phương Nam rộng lớn, sinh động và lí thú, để được bồi đắp không ngừng thành đất nước trù phú ngày nay.

4. Những người Cambốt "chạy loạn" đến sau giai đoạn III, vẫn giữ thói quen từ thời Angkor gọi làng quê của mình là "sóc", là sự chuyển âm từ cổ Sruk, nghĩa là làng (Phạn: grama) – đơn vị hành chính – dân cư, đóng thuế, thời Angkor, dùng phổ biến trong văn bia "*cat sruk, duk khnum, dun bhumi*", nghĩa là "lập làng, ghép nô lệ, tặng ruộng" để cúng đền. Ngày nay, ở vùng quanh Phnôm Pênh hầu như không dùng từ *Sruk* mà thay bằng *phum*; ngay từ *khnum* là nô lệ, có nhiều sinh viên không hiểu nghĩa mà quen gọi là *teaskar* (Điều tra điền dã của nhóm sinh viên Đại học Phnôm Pênh 1980 – 1983). Do đó có thể nghĩ một bộ phận đáng kể người Khơme đã di cư đến đồng bằng sông Cửu Long trong thế kỉ XIV. Đến đây, ngoài hậu duệ của người Phù Nam sinh sống từ đầu thiên kỉ qua 6 thế kỉ vẫn có một số bộ lạc nói tiếng Nam Á sinh sống ở miền Tây – Bắc Nam Bộ, như người Stiêng; thế kỉ XV người Chăm ở Đồng Nai, phần lớn miền Đông Nam Bộ và ở miền Tây – Nam từ thế kỉ XVII, người Khơme qua 3 đợt di dân thế kỉ VII, thế kỉ IX và XIV, đông dần, rải rác có tính chất lịch sử, nhưng tương đối tập trung ở miền Tây Nam Bộ Việt Nam. Ở Trà Vinh, Vĩnh Long có một số gia đình lập nghiệp đã có lịch sử vài trăm năm. Thế kỉ XVI,

người Việt vào sinh sống khai phá ngày càng nhiều, sau khi chúa Nguyễn vào khai khẩn miền Nam và cai quản đất cũ của người Chăm đến thế kỉ XVIII, có thể nói là dựa vào số đông, vào trình độ phát triển và tổ chức, chúa Nguyễn đã thực sự làm chủ đất Gia Định; cho nên mới có việc năm Mậu Thìn 1748 vua Cam bốt Nặc Sô từ Xiêm về, dựa thế nước Xiêm đánh vua cũ Nặc Tha phải chạy sang Gia Định nương nhờ, chúa Nguyễn thuận cho ở khoảng đất hoang, chỗ thượng du Nghi Giang (*Nhất thống chí và Thực lục*, Tiền biên).

Trải qua mấy thế kỉ người Kinh, Man, Thổ ở lẫn nhưng nói chung hoà thuận, giúp đỡ lẫn nhau cùng nhau khai khẩn ruộng vườn, đánh cá, xây dựng vùng châu thổ sông Cửu Long. Những năm thực dân Pháp xâm chiếm, người Khơme nổi dậy chống lại dưới sự chỉ huy của Po Kumbau, Achar Soa đã được cả người Việt (Kinh) và người Khơme ở miền Tây đùm bọc, ủng hộ hết lòng. Nhìn lại cả một chặng đường dài lịch sử, chỉ thấy nổi lên sự hoà thuận chung sống, lao động, xây dựng và phát triển trong sự bình yên và cùng chung số phận.

(Dân tộc học, số 5 – 2003)

TƯỢNG PHẬT NGỒI TRÊN ĐÀI MÃNG XÀ VƯƠNG

Theo *Vayu Purana*, Phật ngồi dưới cây bồ đề sau phút giây giác ngộ Tứ diệu đế thì trời đổ mưa tầm tã, nước dâng ngập lụt khắp nơi, mãng xà vương là Naga Mucalinda vội trườn tới, cuộn thân mấy vòng làm ngai đỡ Phật ngồi, còn đầu (Xà vương có nhiều đầu) thì bành ra làm tán che đức Phật.

Học giả – hoàng thân Thái Lan – M.C. Subhadrdis Diskul cũng có một bài khảo cứu về chủ đề này (1971), cho rằng có lẽ người dân (Ấn Độ) có mối quan hệ gắn bó thân thiết với loài rắn Naga nên nghĩ ra như thế và thể hiện điều đó trên hình tượng điêu khắc; hay – tôi nghĩ rằng chính bộ lạc mang tên Naga (một loài hổ mang bành) sống ở Bắc hạ lưu Ganga tự đồng nhất với Naga và thể hiện lòng sùng tin của mình bằng hình tượng đề cao Naga trong nghĩa cử với người Thầy – Phật tổ?

1. Học giả S.D. công bố 5 pho tượng Phật ngồi trên đài Naga phát hiện được trên đất Thái Lan được coi là những pho tượng thuộc loại sớm nhất cùng với những đặc điểm và niên đại của mỗi pho tượng.

a. Ông bình luận trước tiên về pho tượng tìm thấy ở Mahathat Lopburi mà Pierre Dupont trong tác phẩm *Khảo cổ học Mon Dvaravati* cho là pho cổ nhất ở chỗ chân dung tượng Phật còn đậm phong cách Môn: lông mày cong nhẹ, nối liền với sống mũi gần thành đường thẳng, lông mi chỉ là hai vệt cong nhẹ ngược chiều, vai u rộng, môi dày, niên đại thế kỉ VII – VIII.

b. Nhưng ông cho rằng pho cổ hơn, cổ nhất phải là pho tìm thấy ở Ban Muong Fai mà khi viết cuốn sách nói trên, P. Dupont chưa được biết. Nguyên nhân là pho này được phát hiện sau, trong phế tích một đền gạch ở thành thị cổ hình tròn có 3 vòng hào bao quanh. Đây là pho tượng tròn bằng đá, cao hơn 1m, có mộng đặt trên bệ bằng gỗ hay gạch. Theo ông, pho này còn giữ những nét gần nguyên mẫu Post Gupta:

– Mặt rộng, môi dày.

– Lông mày hầu như nối liền thành đường thẳng.

– Lọn tóc trên đầu cuộn tròn theo chiều trái.

– Rắn bảy đầu, bị gãy về mất 4 còn 3, nhưng cũng cho thấy rõ đặc điểm của nó.

– Rắn mặt khỉ, u đầu nổi to, hình hơi nhọn.

– Bụng rắn là những ngấn vạch hình cong song song.

– Mang bành kéo dài thành dải băng rộng dẹt, liền nhau làm thành tán hình cong như hình vỏ sò che đầu Phật, nhưng lại tách rời, rõ là 7 đầu rắn.

Tượng Phật ngồi tư thế dhyana, vai nở nhưng bụng thon, mặc áo cà sa hở vai phải, hai tay ngửa chồng lên nhau, đặt trên chân phải.

Tác giả cho rằng pho này rất rõ nét Post Gupta, còn có nét Amaravati, rất Môn – Dvaravati mà chưa có nét Thái nào thể hiện trên tượng, nên nó phải là pho có niên đại sớm nhất, thế kỉ VII.

c. Ông giới thiệu tiếp pho thứ ba, trưng bày trong Bảo tàng Bangkok, có kiểu dáng hơi giống Ban Muong Fai, tuy thực tế là một phù điêu, kiểu tấm bia, nhưng khác ở chỗ Phật ngồi trên toà sen, không phải rắn, hai bên là hai cây bồ đề và hình stupa mờ mờ.

d. Pho thứ tư, tượng bán tròn, nửa phù điêu, nửa tượng, hơi nổi, cũng tư thế ngồi dhyana của Phật, nhưng không phải trên thân rắn cuộn tròn, cũng không phải trên toà sen mà trên một đài phẳng bình thường, nhưng 7 đầu rắn lại nổi khá rõ.

7 đầu rắn kiểu mặt khỉ, xếp hàng cong hình lá đề, có thêm hai bên tượng Phật ngồi là 2 tháp kiểu Bod Gaya, đặc trưng sau thế kỉ VII. Bụng rắn cũng nhìn rõ hình xương cá, u đầu rắn không nhô lên mà hình 2 vòng tròn đồng tâm. Ông cho rằng pho này gọi là pho Prachinburi có niên đại thế kỉ IX – X.

e. Trưng bày trong Bảo tàng Bangkok, phát hiện ở chùa Wat Pradu Song Tham, Aydhya, có một số nét rất giống pho thứ 4, ở kiểu phù điêu Phật ngồi và ở 2 stupa kiểu Bod Gaya, tuy nhiên lại khác đáng kể ở chỗ thân rắn hình thanh mảnh như cái roi, cách rời nhau, không tạo nên hình tán vỏ sò, trông đơn giản thô sơ hơn, lại có thêm 2 chú lùn đỡ đài rắn và stupa. Tượng Phật có thân mình và mặt thanh tú nhẹ nhàng hơn nên ông cho là pho tượng muộn nhất của nghệ thuật Dvaravati, niên đại thế kỉ XI.

Dễ nhận thấy là hoàng thân Subhadradis Diskul đã có một khoản hỗ trợ kinh phí học tập nghiên cứu tại Đại học Quốc Gia Australia, ở đây, ông tham dự Hội nghị quốc tế Đông Phương học lần thứ 28, với báo cáo này, trong đó ông chỉ giới hạn ở 5 pho tượng Phật ngồi đài rắn Naga, phát hiện chỉ ở Thái Lan và được coi là những pho sớm nhất.

Tuy nhiên, sự mô tả đặc điểm cũng chưa thật rõ ràng, đặc trưng, nên còn khó nhận biết, lại càng khó phân biệt sự khác nhau giữa pho tượng này với pho tượng khác, và nhất là sự phân biệt và xác định niên đại. Với 2 stupa kiểu Bod Gaya thì

nhất định phải là sau thế kỉ VII, nhưng sau đến đâu thì chưa đủ rõ và liệu giữa 5 pho có trước sau liên tục hay cách quãng đáng kể thì còn là một vấn đề phức tạp hơn nữa.

Như thế, một nét chung nổi bật của tượng Phật trên đài Naga loại sớm ở Thái Lan là mình tượng mang rõ nét bụng thon, cà sa bó sát thân, hở vai phải, ngồi thiền kiểu Post Gupta, Naga chúa 7 đầu hình khỉ, mang bành kéo dài, dính liền chiều ngang, cong thành tán hình vỏ sò.

Tuy nhiên, hình tượng này còn được phổ biến rộng hơn về không gian và dài hơn về cả thời gian, trở thành một chủ đề lí thú của tiểu tượng học.

(Phát hiện khảo cổ học – 2003)

NGHỆ THUẬT TƯỢNG THỜ CỔ Ở ĐÔNG NAM Á

Trung và hạ lưu sông Mêkông, cả trung và hạ lưu Mê Nam, đã phát hiện được một lượng khá lớn nhiều pho tượng Phật và thần Hindu giáo bằng đá và bằng gỗ, nhưng những pho tượng đá phân bố rộng hơn, chế tác có vẻ công phu hơn, cũng có thể là đẹp hơn nên đã thu hút sự quan tâm của rất nhiều nhà nghiên cứu nghệ thuật học, mà trong ý nghĩ ban đầu có thể cho rằng chúng đều thuộc hệ thống nghệ thuật tượng Khơme, xứ sở của đá và những pho tượng điêu khắc đá rất đẹp.

– Năm 1931, nhà nghiên cứu nghệ thuật học tài năng Ph. Stern mở màn chủ đề này có lẽ là vì thế (*Nghệ thuật Khơme – Phác thảo một tiến trình của tượng* – Art Khơme – Equysse d'une evolution de la statuaire – TCNAI – 1931: 26 – 27).

– Năm 1936, P. Dupont bước đầu xác định rõ phong cách và niên đại của một loại hình tượng: *"Nghệ thuật Kulên và sự bắt đầu tượng Angkor"* (L'art du Kulen et les débuts de la statuaire angkorienne – BEFEO 1936).

– Năm 1938, hai năm sau, lại Ph. Stern đã nâng vấn đề này lên mức hoàn chỉnh hơn – *Phong cách Kulên* (Le style du Kulen – BE 1938).

Vấn đề được xác định tiêu chí chắc chắn, rõ ràng một cách *"giáo khoa"* của sự bắt đầu nghệ thuật Angkor và của niên đại bắt đầu – năm 802. Cũng như những vấn đề khác, dường như chỗ nào Ph. Stern đã xác định thì chỗ đó không phải bàn đi bàn lại nữa. Tuy nhiên, cả P. Dupont, cả Ph. Stern cũng vẫn không tách bạch được Phù Nam có trước và khác cả Tiền Angkor, khi mà L. Malleret chưa khai quật Óc Eo (1944) và trước chính P. Dupont (1955) khi chưa khảo sát Phnom Da. Chưa có tài liệu mới, thì vẫn là cách nhìn cũ, dù có tài năng đến đâu. Cũng bởi Phnom Da và nhiều nơi khác trên đồng bằng sông Cửu Long, có một số pho tượng gần gũi phong cách này, nhưng không thể xếp hẳn vào phong cách này (*Tiền Angkor*), nên phải chăng bởi thế mà năm 1941, tức là 3 năm sau, P. Dupont mới lại viết *"Những Vishnu đội mũ trụ ở Tây Đông Dương"* (Les Vishnu mitré de l'Indochine occidentale BE. 1941).

– Do nó có một cái gì khác và có trước, nên năm 1955, sau khi khảo sát Phnom Da trở về, P. Dupont cho ra mắt một công trình mới mang tính chất một *"giáo khoa mới"*, nhan đề *"Tượng Tiền Angkor"* (La statuaire préangkerienne,

Artibus Asiae, Ascona). Gần như đồng thời, một nhà nghệ thuật học thuộc thế hệ sau một chút cũng có công trình *"Tượng Khơme và tiến trình của nó"* (La statuaire Khơmee et son élution – Sài Gòn, EFEO 1955). Cũng bởi có sự khác nhau và sự thiếu kém hơn ít nhiều, nên sau đó bốn năm, J. Boisselier đã cho xuất bản *"Tượng Tiền Angkor và P. Dupont"* (La statuaire préangkerienne et P. Dupont, Â.A. – 6/1959). J Boisselier là một nhà nghệ thuật học có tài, nhưng tôi nghĩ ông còn bị hạn chế rất nhiều, ở chỗ có vẻ như muốn xếp chung tất cả tượng hạ lưu Mêkông vào một giỏ, trong khi chính P. Dupont đã khẳng định trong kết luận của công trình của mình (*Tượng Tiền Angkor*): Tất cả (những điều nói trên) vẫn dành riêng tiếng nói cho tương lai; năm 1951, nhờ kết quả những cuộc khảo cứu ở Angkor Borei và ở Phnom Da, tôi có thể đưa ra niên đại chính xác cho những pho Visnu ở Phnom Da và những pho tượng tự khác gắn với triều Rudravarman và các vua kế tiếp thuộc thế kỉ VI và chúng làm thành trường phái tượng đầu tiên, gắn với nước Phù Nam, khâu sơ khởi của tượng Khơme (*chainon initial de la statuaire Khơmee*: 215). Tôi nghĩ rằng như thế đã rõ hơn, nhưng chưa rành mạch, vẫn còn thua kém so với L. Melleret. Học giả này không chỉ là một nhà khảo cổ, đang là Giám đốc Học viện Viễn Đông của Pháp (EFEO), tiến hành khai quật khảo cổ học khu di tích được gọi là Óc Eo (Vọng Thê – An Giang) và khảo cứu gần hết đồng bằng sông Cửu Long, năm 1944, nhưng không hiểu sao, ông chỉnh lí soát xét lại rất kĩ, rất lâu, đến năm 1959 mới cho xuất bản tập 1, tập 2 năm 1960, tập 3 năm 1962 và tập 4 đến năm 1963. Chính là ở tập 3 mới được chứng minh và kết luận khẳng định của tác giả về văn hoá đồng bằng sông Cửu Long.

Tập 1 có thể coi là tập *"Báo cáo khai quật"* (473 trang), như thế là khá kĩ, tập 2 có thể coi là tập *Báo cáo xử lí hiện vật*, có tiêu đề *"Văn minh vật chất Óc Eo"* (La civilisation materielle d'Oc – Eo), giới thiệu một số kĩ thuật thủ công bản địa (397 trang) cũng khá kĩ; tập 4, 280 trang giới thiệu cuộc khảo sát ở bên ngoài miền Tây sông Hậu (Le Císbassac), 167 điểm có di tích hay có hiện vật lẻ tẻ trên toàn đồng bằng sông Cửu Long. Như vậy là tập 3 với 500 trang, có tiêu đề *"Văn hoá Phù Nam"* (La culture du Fou Nan) là tập mà tác giả dành để trình bày về niên đại của di tích (chương 19), về đặc trưng riêng biệt (chương 20), về cư dân bản địa (chương 21) về quan hệ giao lưu kinh tế và văn hoá (chương 22 – 25). Dựa trên tất cả hiện vật, tư liệu của một người *"nắm trong tay"*, trực tiếp khai quật, phân tích, nâng lên thành một công trình nghiên cứu đồ sộ, sâu rộng, đi tới những kết luận kiên định. Bài báo nhỏ này không có mục đích giới thiệu về công trình của L. Malleret, mà chỉ nêu một số ý kiến của ông về tượng nghệ thuật.

Ông cho rằng, người Phù Nam là một cư dân sống trên sông nước, kênh rạch, hiếm vật liệu đá và rất ít gia công, điêu khắc đá, mà trung thành rất lâu với nghề gia công gỗ và điêu khắc gỗ. *"Chúng tôi nghĩ rằng pho tượng Surya ở Ba Thê là pho cổ nhất ở đồng bằng, có niên đại nửa sau thế kỉ VI; giúp khẳng định ý tưởng của chúng tôi là* ***cần đặt ra ngoài văn hoá Óc Eo chính tông****, được coi là sản phẩm của đồng bằng ven biển,* ***toàn bộ tượng sa thạch*** *ở miền Tây sông Hậu" (tr.320). Đó cũng là cơ sở để ông kết luận:* ***"Chúng ta trước tiên phải nhìn thẳng vào sự việc để gạt bỏ một cách dứt khoát ý nghĩ cho rằng văn hoá Óc Eo bị lẫn lộn một phần lịch sử của nó với sự thể hiện cơ sở của các hoạt động Khơme mà chúng ta đã biết qua các kiến trúc, điêu khắc hay hiện vật bằng đồng"*** (tr.314).

L. Malleret đã làm được một kì công đúng đắn là đã chứng minh bằng kết quả khai quật trên phạm vi căn bản của văn hoá khảo cổ học Óc Eo là Tiền Khơme (Pre Khơme), rằng *"nó là nền văn minh vật chất của phần duyên hải của vương quốc cổ Ấn Độ hoá Phù Nam"* (Civilisation matérielle d'une partie maritime de l'ancien royaume indianisé du Fou – nan (tr.307)). Không phải chỉ là sự hợp lí mà là sự chính xác khoa học mà tiếc thay một số nhà nghiên cứu chưa thấy rõ, tuy rằng thường sử dụng tài liệu rất phong phú của ông.

Như thế, dựa vào kết quả khai quật khảo cổ học, các tài liệu thư tịch, dân tộc học, L. Malleret chứng minh và khẳng định nước Phù Nam và Chân Lạp hoàn toàn khác nhau về lãnh thổ ban đầu, tộc người, về thời gian trước và sau lịch sử. Thực tế đúng là như vậy. Tuy nhiên, về văn hoá, nghệ thuật tượng thì phức tạp hơn. Ông viết: *"Ngay trong một tầng văn hoá, những hiện vật cũng rất đa dạng và có thời gian (niên đại) khác nhau (thực tế đây là vùng đất bị ngập nước nhiều tháng và tầng văn hoá bị xáo trộn nhiều lắm"*. Đến đây, chúng tôi đã gắn liền văn hoá Óc Eo với nước Phù Nam, với văn hoá Phù Nam (421). Có một sự tương phản: *"Bởi một mặt sự hiện diện trên đất Cam bốt cổ xưa một số lớn tượng sa thạch được đánh số thứ tự đến từng pho, được xếp thành từng nhóm theo niên đại, trong một giai đoạn được gọi là "Tiền Angkor", tuy rằng việc xếp loại cũng không phải là thoả đáng hoàn toàn; với mặt khác là sự thiếu vắng hầu như là căn bản của vật liệu đá trên đất thành thị Óc Eo, nơi mà hình tượng sa thạch có mặt không đáng kể, nhưng việc sử dụng gỗ và gạch lại rất phong phú đến nỗi ngay cả sự gia cố vật liệu đá cho kiến trúc gạch cũng hoàn toàn không có"*.

Vấn đề đặt ra là trên đất Phù Nam, miền Tây sông Hậu và cả đồng bằng sông Cửu Long không phải không có đá, tuy không nhiều, ví như các núi đá "Bảy núi", Phnom Tapa, Phnom Batep, Phnom Da... mặt khác nền mậu dịch hàng hải cho phép mua đá và cả tượng đá không đến nỗi khó khăn. Lịch sử Cam bốt từ năm 802

đến đầu thế kỉ XIII kéo dài 5 thế kỉ, rồi bị suy thoái, kiệt quệ, còn ngắn hơn lịch sử Phù Nam (thế kỉ I – VII), lại buôn bán đường biển, rất giàu có như đã được chứng tỏ trên các vật liệu khảo cổ học. Chắc chắn nó phải có một nền văn hoá phong phú, nếu không hơn, cũng không thể kém các nước láng giềng. Dưới đây, chúng tôi sẽ cố gắng nêu lên sự phong phú, độc đáo, và niên đại sớm của tượng đá Phù Nam mà chính L. Malleret cũng chưa biết đến, hoặc đánh giá chưa hết.

Các pho tượng đều hiếm khi được tìm thấy trong tầng văn hoá khảo cổ, được định niên đại; đôi khi được thấy ở các đền miếu, nhưng cũng dễ bị xê dịch, nên không có cách nào khác, người ta phải nghiên cứu tượng với tư cách một công trình nghệ thuật điêu khắc bằng các yếu tố tiếu tượng, bằng dáng vẻ bề ngoài của nó – bằng phong cách, trường phái.

Tuy đã từng viết vài bài về tượng thờ và cả đến đây, tôi tự thấy chưa bao giờ là một nhà nghiên cứu nghệ thuật học. Đôi khi đọc những ý kiến khác nhau của các chuyên gia nhận xét một vài kiểu dáng, đường nét, người khen đẹp, người chê thô xấu, tôi rất phân vân, hoặc trân trọng sự phân loại loại hình đầy tài năng của Ph. Stern, những nhận xét tinh tế, có nghề của P. Dupont và của J. Boisselier. Thực ra tôi quan tâm chủ yếu tới mặt *"Tiếu tượng học"* (Iconography), tới ý nghĩa văn hoá của giá trị nghệ thuật và cũng coi nó như một tài liệu lịch sử – văn hoá. Cho nên dưới đây, khi nhận xét về tượng hoặc là tôi học theo cách làm của các chuyên gia đối với loại hình này, hoặc là trình bày lại ý kiến của các chuyên gia đối với loại hình khác, đã được xác định khá chắc chắn. Bạn đọc sẽ dễ thấy dưới đây điểm nào của tác giả nào, điểm nào của riêng tôi và cũng dễ thấy vấn đề được xem xét chủ yếu dưới góc độ văn hoá – lịch sử hơn là góc độ nghệ thuật.

1. TƯỢNG THỜ HINDU GIÁO PHÙ NAM

Khung thời gian lịch sử của vương quốc cổ Phù Nam được xác định hoàn toàn chắc chắn từ nam đầu của thế kỉ I đến giới hạn cuối là năm 649 dựa trên sách cổ đương thời – những ghi chép *"ngoại giao"* của Trung Quốc, văn bia (Robang Romeas năm 598, Angkor Borei năm 611), các hiện vật khảo cổ có niên đại chắc chắn từ thế kỉ III đến thế kỉ VI.

Những pho tượng nào nằm trong khung thời gian này? Sách cổ Trung Hoa cho biết người Phù Nam thờ cả Thần (Hindu giáo) và Phật. Tài liệu cũng cho biết Phù Nam còn là một trung tâm Phật giáo ở Đông Nam Á (Lương Ninh, 1991). Trước đây, tôi chỉ quan tâm tượng Phật cũng vì thế. Thực ra tượng Thần và Phật bằng cả sa thạch và gỗ không phải là quá ít, có thể không phải là nhiều, nhưng lại là một giai đoạn phát triển nghệ thuật tượng không thể không coi trọng.

Trong công trình của mình, P. Dupont (1955), đã coi giai đoạn Phnom Da là giai đoạn tượng Phù Nam, phong cách Phnom Da là phong cách tượng Phù Nam có niên đại sớm và là *"khâu sơ khởi của tượng Khơme"*. Chỗ này, ông đi tiếp lối mòn sai lầm của những người đi trước ông, khi tách được giai đoạn Phù Nam nhưng lại coi là *"khâu sơ khởi"* của tượng Khơme. Vấn đề là hai loại hình này khác nhau rất rõ mà không thể coi cái này là sự bắt đầu của cái kia, tuy cái sau không thể không học, kế thừa cái trước, hơn nữa, nghệ nhân điêu khắc rất có thể vẫn là một người hay mấy người đó, một người thầy và mấy học trò, truyền nghề cho nhau.

Mặt khác, tuy chính ông là người khảo sát Phnom Da, nhưng khi trình bày lại gộp chung một giỏ, nên chưa rõ phong cách Phnom Da thể hiện như thế nào? Và có thể nào có cái gì chung cho tất cả tượng Phnom Da?

Điều cần bàn đến trước tiên là tượng Phnom Da (Xóm Núi). Đây là một núi nhỏ, trên đỉnh cao ở phía Đông có ngôi đền tháp, mang tên tháp Prasat Phnom Da, đã đổ nát, sườn núi phía Đông Bắc, có hang đá, chính đây là nơi phát hiện phần lớn tượng, còn phía Tây Nam, ở đỉnh thấp hơn, là đền Asram Maha Rosei và một phế tích khác; phía Bắc và Tây Bắc có hai ngôi chùa Việt hiện đại khá lớn, chân núi có một hồ nước rộng, Phnom Da (Xóm Núi) ở phía Nam, cách Angkor Borei 3km, một ngọn núi nhỏ, Phnom Batep, đứng giữa, tức là liền một vùng đồi núi, có hồ nước dưới chân. Tôi nghĩ nơi này rất hợp cảnh *"hồ nước am mây"*, nơi hoàng hậu Kulaprabhavati sống ẩn dật, hay cũng chính là Kurumbanagara đó? Cả vùng này, ở Tây Nam tỉnh Takeo, dân gian vẫn gọi theo thói quen, đến nay còn được ghi chính thức trên bản đồ, tên là Kirivông, có nghĩa là Dòng (vua) Núi. Họ gọi mà không hiểu nghĩa, nguồn gốc.

Chính nơi này, năm 1951, P. Dupont có dịp đến khảo sát, mô tả mà ông xác định tượng Phnom Da có niên đại thế kỉ VI, đặt tên *"phong cách Phnom Da"* và coi là tượng Phù Nam. Phải coi điều này đánh dấu một phát hiện mới, một tiến bộ xa của P. Dupont so với những người nghiên cứu trước và cùng thời với ông. Nhiều người sau đó gọi và quan niệm theo ông. Tuy nhiên phải thừa nhận một thực tế là ở Phnom Da không chỉ có một pho, một niên đại và duy nhất một kiểu dáng.

Không thể gọi gộp như thế cho tất cả các tượng Phnom Da.

Ở đây, chính ông đã phát hiện được hơn 10 tượng và đầu tượng: 2 Krishna, 2 Nandin, 1 Skanda, 4 tượng Phật, 1 đầu tượng Phật bằng vôi vữa, 1 đầu Shiva, 1 đầu Vishnu, 1 Vishnu 8 tay (rất hiếm)... Người ta không hiểu tác giả xác định niên đại bằng phương pháp nào, chỉ biết ông đoán định vào thế kỉ VI. Mặt khác, pho Vishnu và đầu Vishnu không thể sớm hơn thế kỉ VI, như sẽ được trình bày dưới đây. Vùng này, gần cạnh nhau và liền nhau về địa lí, Phnom Da có 13 pho, Angkor Borei có 10 pho, tức là ở đây có thể có hơn 20 pho tượng sớm, muộn khác nhau.

1.1. Tiêu biểu cho loại sớm nhất, thế kỉ V, là tượng bán tròn, kiểu "phù điêu", hay kiểu "tấm bia" hình tượng. Có 2 pho, Krisna Govardhana ở Vat Koh (ảnh 1) bên cạnh và ở Phnom Da, thực tế là 2 phù điêu, không phải tượng tròn, gần gũi các phù điêu tượng cổ nhất của Ấn Độ, có thể có niên đại thế kỉ V, nhưng những pho tượng khác lại được định niên đại hơi muộn.

Trong khoảng 1952, 1957, 1975 một số pho tượng Vishnu được phát hiện ở gần Jakarta, một pho đã được J. Boisseilier phân tích là *"pho tượng "đi lạc", thường về thẩm mĩ, gợi lại ấn tượng nặng nề, kết thúc của một quá trình suy thoái"*. Thật là một nhận xét nhầm; cho nên cần ghi nhận đóng góp của O'Connor (1972) về pho tượng Vishnu Sibuya A rất gần nguyên mẫu Mathura (thế kỉ IV), Yeleswaram (Andhra Pradesh) (thế kỉ V), tạc bằng schiste đen, bản địa không có, nó thuộc loại sớm nhất, và là nhập khẩu, niên đại thế kỉ V.

Phân tích như thế, pho Chaiya còn sớm hơn, đầu thế kỉ V (trước năm 400). Tiếp theo, Takuapa đi liền, nhưng đã cho thấy rõ là *"bản địa nhưng đã nắm vững cả kĩ thuật và nghệ thuật tạc tượng"*.

Gần đây hơn, Nadine Dalsheimer et Pierre – Yves Mangguin (BE – 1998) trong bài *"Visnu đội mũ trụ và những tuyến đường buôn bán Đông Nam Á"* chứng minh trong sự giao lưu và thương mại Đông Nam Á, có mối quan hệ giao lưu văn hoá – nghệ thuật giữa Ấn Độ và Đông Nam Á, giữa các nước Đông Nam Á với nhau, đồng thời trình bày rõ hơn sự nghiên cứu của tác giả về những pho tượng thuộc loại sớm nhất ở Nam Đông Dương và Đông Nam Á.

1.2. Loại thứ hai – cuối thế kỉ V – đầu thế kỉ VI – đại để có thể xếp vào cùng loại, các tượng ở Bảo tàng:

– Bảo tàng thành phố Hồ Chí Minh; Vishnu Ba Thê thuộc loại sớm nhất, thế kỉ V, Visnu Trung Điền, Surya Tiên Thuận, Laksmi Tiên Thuận, Ô Lâm (Châu Đốc), Tân Phú (Rạch Giá), Gò Tháp, pho này thực chất là một phù điêu, còn sớm hơn, đầu thế kỉ V còn các pho khác muộn hơn, cuối thế kỉ V.

– Bảo tàng quốc gia Phnom Pênh: Kalkya Kuk Trap, Tuol Chuk, Kômpng Cham Kau, Tuol Koh (ở Takeo).

– Bảo tàng quốc gia Jakarta (Indonesia): Sibuya A, B, C có 3 pho Sibuya bằng đá schist đen, tạc còn mang nhiều vẻ phù điêu nên đều có niên đại sớm, dầu đến cuối thế kỉ V; Kota Kapur có 4 pho đều tạc bằng andésite "nội", cũng thuộc loại khá sớm, nửa sau thế kỉ VI.

– Bảo tàng quốc gia Bangkok: Vishnu Takuapa, Si Maha Pot, Surat và Vieng Sra.

Các pho này căn bản cùng thời, cùng niên đại, một số nửa đầu thế kỉ V, một số khác cuối thế kỉ V – đầu thế kỉ VI, cùng có đặc điểm cơ bản sau đây:

– Tượng nhỏ (do ít đá và do kĩ năng tạc tượng còn hạn chế), chiều cao khoảng 40cm – 50cm.

– Mặc áo dài (che kín thân thể), vạt trước gấp múi, kéo dài, làm thành chân chống tự nhiên, trông hơi thô xấu, nhưng dễ làm.

– Trước thế kỉ V, theo nguyên mẫu Ấn Độ, tượng đứng lệch hông, tay trái chống nạnh, cầm cồng (*conque*, tức vòng càn khôn – *chakra*).

– Từ thế kỉ V, tư thế tượng vẫn thế, nhưng bắt đầu cầm cồng giơ cao ngang đầu. Như thế, ông Vishnu đã phải mất một thế kỉ để nâng cồng từ thấp (ngang lưng) lên cao (ngang đầu).

Tượng ẩn dấu cơ bắp (ở vai, cổ) thể hiện cả trên mặt, đứng lệch trái nên háng phải hơi nổi nhô bồng.

– Mũ trụ hơi lệch và hơi vát trên *"toát lên vẻ thanh khiết, tuy hơi lạnh lùng"*.

– Do có nhu cầu tạc tượng giơ tay cầm cồng và ốc tù và, cần làm cho đầu tượng vững, người ta tạc một thanh ngang gắn liền cả đầu và hai tay, đều thuộc giai đoạn này (cuối thế kỉ V – đầu thế kỉ VI), như các pho Gò Thành, Phước Lưu, Gò Tháp, Trâm Quỳ, Vishnu Kômpng Cham Kau, Kota Kapur... thanh ngang có pho, như Vishnu Si Maha Pot để nguyên cả phiến, to như cái tai voi, trông rất thô, xấu; nhưng về mặt kĩ thuật, không thể không trải qua một thời *"ấu trĩ"* như thế.

1.3. Nửa sau thế kỉ VI, các pho tượng có thay đổi đáng chú ý:

a. Áo dài gấp nếp thay bằng sampot bó thân – một mảnh vải rộng quấn ngang thân buộc túm ở bụng thành những đường đồng tâm, từ rốn toả ra.

Phnom Da có ít nhất 6 pho kiểu này; Hari – Hara, Parasumara, Balarama.

b. Áo dài tượng nam thần có xu hướng ngắn dần, bó đùi, vạt thắt lưng buông dẻ quạt, như các pho: Trâm Quỳ, Gò Tháp, Bình Hoà, Đá Nổi (Kiên Giang).

c. Thắt dây lưng kiểu cách, một dải buông thõng hình cung trước bụng, phát hiện được ở: Óc Eo, Gò Miếu, Phước Lưu (Tây Ninh) và nhất là 2 pho ở Nhân nghĩa (Cần Thơ), rất đẹp, rất tiêu biểu, tất cả khoảng 6 pho. Dải thắt lưng xoè quạt buông thõng hình cung là một kiểu dáng độc đáo riêng biệt, tìm thấy trên diện rộng ở đồng bằng sông Cửu Long, nhưng lại hoàn toàn không thấy ở đâu khác.

Trong toàn bộ 46 mẫu tượng của P. Dupont và 25 kiểu cạp váy trong bộ sưu tập *"Seulptures Khomes – M. Giteau, Paris 1965"* cũng không thấy có.

Như vậy, có một bộ tượng Hindu giáo tạc bằng đá của nước Phù Nam, mang đặc trưng phong cách Phù Nam, xuất hiện và tiến diễn cùng với lịch sử quốc gia này,

độc đáo và đẹp. Nó có những nét riêng của những pho tượng cổ (thế kỉ V – VI), và có tiến trình rất riêng biệt không giống những tượng khác, ở vùng khác.

1.4. Tóm lại, có thể sơ bộ lập một phác đồ như sau:

a. Đầu thế kỉ V – tượng "phù điêu", kiểu "một tấm bia", mà theo P. Dupont, mang theo kiểu Ấn Độ ban đầu, "nửa tròn, nửa phù điêu", là những tượng sớm đầu thế kỉ V, đó là:

– Krishna Vat Koh (Angkor Borei) (ảnh 1).

– Krishna Govardhana ở Phnom Da.

b. Áo dài gấp múi (nửa sau thế kỉ V), những pho đã kể trên.

c. Thanh ngang giữ tay (cuối thế kỉ V): 6 pho đã kể trên.

d. Các tượng trên đều thấp, nhỏ, chống truỳ để đứng vững, đến đầu thế kỉ VI tượng cao hơn, đứng hơn, nhưng được áp dụng phương án kĩ thuật là tượng Trung Điền hay Tân Phú mặc áo dài, có thắt lưng dẹt, một dải thắt lưng vắt xuống đến chân để đứng đó là các pho Vishnu Kalki ở Kuk Trap (Takeo), Tuol Chuk, Kompong Cham kau Parasumara ở Phnom Da...

e. Cuối thế kỉ VI là kiểu sampot ngắn dần, *buộc túm ở bụng*, tạo thành đường cong đồng tâm ở rốn, cùng với *vạt xoè dẻ quạt* là nét nổi bật của tượng cuối Phù Nam, thể hiện rất phổ biến trên các pho tượng Phnom Da. Vạt xoè dẻ quạt có thể có sau vạt buộc túm ở bụng, bởi cái dẻ quạt này còn tồn tại dài hơn một chút và sẽ biến dạng thành kiểu khác ở các phong cách khác, muộn hơn, trong khi vật hình cung thì biến mất hẳn, còn vạt buộc túm thì cũng dần nhường chỗ cho xu hướng co ngắn dần, sau này.

2. TƯỢNG THỜ PHẬT PHÙ NAM

Tôi vẫn nghĩ rằng vấn đề tượng Phật đơn giản hơn, rõ hơn, bởi nếu như chỉ có thể nói người Phù Nam cũng thờ thần Hindu giáo thì lại có thể nói chắc rằng Phù Nam còn là một trung tâm Phật giáo ở Đông Nam Á, ở ngoài Ấn Độ.

2.1. Tượng Phật gỗ

Hình thức chủ yếu là Phật đứng (*Budhapad*), dáng thanh mảnh và cao, làm bằng nguyên cây gỗ tràm cao, pho nhỏ cao hơn 1m, pho lớn cao hơn 2m. Từ 1962, qua khai quật khảo cổ học và khảo cứu, tìm tòi, L. Malleret đã công bố 6 pho tượng Phật gỗ, đã được định niên đại C14, sớm là năm 187 SCN, vừa là năm 317 SCN và muộn nhất là năm 617 SCN. Chất liệu, kiểu cách và niên đại là của Phù Nam. Không nơi nào trên thế giới có như thế này, vào thời gian này, kể cả thời gian muộn hơn.

Từ bấy đến nay, các cuộc khai quật và khảo sát đã nâng số tượng Phật gỗ lên hơn 20 pho, trong đó kiểu tượng Phật đứng vẫn chiếm đa số.

2.2. Tượng Phật đá

Năm 1994, Bảo tàng Kiên Giang phát hiện pho tượng Phật bằng đá ở Nền Chùa, sau khi xem xét tại chỗ, tôi đã cho rằng đây là một tiêu bản khá tiêu biểu cho tượng Phật theo phong cách Gupta:

– Vóc dáng thanh mảnh.

– Đứng lệch hông, nghiêng nhẹ trái, cong bên phải.

– Áo cà sa mịn bó thân, có tác giả gọi là *"kiểu khoả thân vô tính"* (sexless nude).

– Vạt sau (Uttarasanga) buông thõng gần chạm gót.

– Vạt trước (Antaravasaka) uốn lượn nhẹ trên ống xương chân, làm thành đường song song với vạt sau, nhưng cao hơn.

– Tay trái túm vạt áo kéo ra phía trước, buông thõng chạm đất, làm thành chân đỡ tự nhiên, cánh tay phải để trần.

– Tay phải lập *"ấn thế độ"* (varamudra), hay *"ấn vô uý"* (abhaya mudra).

– Lọn tóc trên usni nổi rõ.

– Mặt bầu, lông mày mỏng, nhẹ, mắt hơi nhìn xuống, trông hàm súc, thanh tú.

Như thế, chỉ là sự khác nhau về chất liệu, gỗ và đá, các pho tượng Phật đứng đều mang những đặc điểm căn bản giống nhau của nguyên mẫu tượng Gupta (trên phù điêu Adjanta).

Niên đại, nói chung cùng một thời – thế kỉ IV – V.

Cùng một kiểu này, giống nhau đến mức dễ nhận biết, còn có: Tượng Phật Trung Điền (Tây Ninh), Tuol Ta Hoi, Tuol Lean, Tuol Prah Theat, Vat Banon... giống nhau "như đúc", đều tìm thấy ở vùng gần quanh Angkor Borei.

Cho đến nay, từ 6 pho đã phát hiện thêm đến hơn 10 pho, tức hơn gấp đôi, cùng một kiểu dáng, ở một địa điểm chỉ cách kinh đô Angkor Borei khoảng 50 – 60km, một kiểu dáng và niên đại đặc trưng Phù Nam. Tất cả đều có kích cỡ nhỏ, cao trên dưới 50cm, được chế tác khá tinh tế trên đá xanh rất mịn đẹp.

– Như thế, tượng Vishnu đội mũ trụ, mặc áo dài (cũng như tượng Phật đứng lệch hông, mặc áo cà sa bó thân, và nhất là tượng Phật gỗ) *"phải coi không thể phủ nhận được là sản phẩm nghệ thuật của một quốc gia mà gọi một cách thật thích hợp là nước Phù Nam, vào 2 thế kỉ cuối của nó. Điều đó làm cho, khi lập một sự cân bằng niên đại của các sản phẩm nghệ thuật trên bán đảo Đông Dương, đã mắc phải sai lầm ác độc. Về mặt địa lí, một số lượng khá lớn các pho tượng*

phát hiện ở bên này hay bên kia biên giới Việt Nam và Cam bốt thì cán cân vẫn nghiêng hơn về bên phía Nam cho việc sản xuất hay sử dụng ở Phù Nam".

– Tôi trích nguyên câu chữ của P. Manguin để tán thưởng một ý hay, xác đáng của tác giả, khi nhấn mạnh một nền nghệ thuật tượng của riêng Phù Nam, hơn hoặc thua kém bất cứ nơi nào khác (đã dẫn, BE, 1998). Phần phụ lục sau đây còn chứng tỏ tượng cổ bên này (Phù Nam) còn lớn hơn nhiều lần bên kia và cả các nước khác ở Đông Nam Á.

– Về nước Phù Nam, đã được nói khá nhiều, đặc biệt, *"Nước Phù Nam – một thế kỉ nghiên cứu"* (Lương Ninh, 2000). Nhân đây, xin bàn thêm về kinh đô Phù Nam. Thuyết của G. Coedes (1928), đoán kinh đô Phù Nam ở Ba Phnom – Ba Nam (Preyveng) đã bị P. Pelliot nghi ngờ; tôi đã phân tích là không có cơ sở (Lương Ninh, 1992) và cũng như L. Malleret, chứng minh và khẳng định nó chính là Angkor Borei.

– Đây là một kiểu tên gọi riêng của Phù Nam: Angkor là chuyển âm của Nâgara = Nước, còn Borei là chuyển âm của Pura = Đô thành, rõ ràng nó có nghĩa là kinh đô.

– Tập quán Khơme rất khác, ngay từ đầu, họ gọi Pura là thành thị, kinh đô, cũng là nước, là Nước mang tên Vua, chứ không mang tên riêng. Chân Lạp sơ khởi do vua Bhavavarman lập, nên Nước gọi là Bhavapura, tiếp theo là Isanapura, Sambhupura...

– Từ thế kỉ thứ IX, vua Yasovarman I (889 – 900), bắt đầu xây dựng kinh đô ở núi Phnom Bakheng (địa điểm Angkor về sau), nhưng vẫn gọi tên kinh đô/Nước là Yasodharapura, tuy rằng nước của họ đến một lúc nào đó được gọi là (Nước của) con cháu (ja) Kambu = Kambujadesa – Kampuchea. Kinh đô thời Suryavarman II xây từ năm 1113 trên địa điểm Yasodharapura, chính là nhóm tháp 5 ngọn, đến một lúc nào đó, được gọi là Angkor Vat.

– Angkor nghĩa là Nước chỉ là mượn cách gọi tên kinh đô có trước, chắc là của người Phù Nam; còn Vat nghĩa là Chùa, không phải một từ Khơme, mà là một từ Thái, học người Thái hay do chính người Thái gọi là Chùa, tuy ở đây là đền Hindu giáo, chứ không phải Chùa. Cách gọi tên ghép, vay mượn này phải diễn ra khá muộn, thế kỉ XIII, khi đã có sự tiếp xúc với người Thái. Khu đền tháp Angkor Thom, được gọi ghép thêm từ Khơme, *Thom* – nghĩa là *lớn*. Lớn thật, gấp 4 lần Angkor Vat, xây sau một chút, cuối thế kỉ XIII và là một công trình Phật giáo thật sự. Tên kinh đô Yasodharapura vẫn được giữ, ít nhất cho đến năm 1083 và tên Angkor chỉ là quy ước địa điểm. Như thế, người Khơme có thói quen gọi tên Vua + Pura (đô thị): kinh đô: Nước.

– Cũng không nên nhầm Phù Nam là phiên âm từ Khơme – *phnom* (= núi). Người Khơme chưa bao giờ nhận mình là dòng dõi vua Núi, mà nhận là dòng dõi Mặt Trời (*Suryavamsa*).

– Vậy Phù Nam là cách gọi theo tên gọi người – Bnam, tự nhận là dòng dõi Vua Núi (Sailaraja), còn có những nhóm tộc tự gọi là Penong, Mnong. Điều này bị nhầm lẫn hơi nhiều.

– Nhân đây, xin đính chính một điều, một số nhà nghiên cứu trong nước dựa vào đoạn ghi chép của *Lương thư*, nói vua sáng lập Phù Nam là Hỗn Điền (*Kaundinya*) *"giao cho con cai quản (một vương quốc) gồm có 7 thành thị"* và cũng dẫn bài "*Nước Chí Tôn*" (*Naravaranagara*) của tôi để xác định nước Phù Nam là *"một tập hợp các tiểu quốc"*. Miền Tây sông Hậu, phần phía Nam, có thể là nơi định cư của một bộ lạc Nam Đảo, sau trở thành tiểu quốc, còn phần phía Bắc có thể là nơi sinh sống từ xưa hơn của một bộ lạc Môn cổ *Bnam* sau trở thành tiểu quốc *Kurumbanagara*, trong quá trình hai bộ lạc này hợp quần xây dựng quốc gia cổ đại Phù Nam. Điều này phổ biến hầu như thành quy luật trong sự hình thành quốc gia sơ khai. Hi Lạp cổ đại là 2 nhóm tộc người và Roma cổ đại là sự hợp quần của 3 bộ lạc (Ăngghen: *Toàn tập*, tập 21, tr.181, 1972).

– Trong trường hợp Phù Nam, thế kỉ III, đã mạnh lên, *"đóng tàu to, vượt biển lớn"* chinh phục *"đảng dư thập quốc"* (một phe cánh hơn 10 nước) (*Lương thư*). Điều này đã được chứng minh, 10 nước này chia làm 2 nhóm, đứng đầu là Xích Thổ và Đốn Tốn, nằm trên bán đảo Malaya, đều bị Phù Nam chinh phục (Lương Ninh 1987)... Tất cả những nước hợp thành Phù Nam và lệ thuộc Phù Nam hoàn toàn không phải là một tập hợp lỏng lẻo bùng nhùng. Hơn 10 nước ở Malaya và cả Chân Lạp/Bhavapura phải phục tùng, nộp cống thuế đầy đủ, không được phép có ngoại giao riêng. Cho nên, chỉ đến khi Phù Nam bị suy vong, năm 649 (*Tân Đường thư*), các nước ngày mới cử sứ thần đến triều nhà Tuỳ rồi nhà Đường, mới được thư tịch Trung Hoa nhắc đến, người ta mới được biết, tuy thực tế, Chân Lạp bắt đầu đánh chiếm phần phía Bắc Phù Nam từ khoảng năm 598 và cuộc chiến còn kéo dài một nửa thế kỉ mới kết thúc bằng việc Chân Lạp thôn tính được Phù Nam.

3. TƯỢNG THỜ SỚM Ở ĐÔNG NAM Á

3.1. Tượng thờ ở Java: Bên trên, khi điểm hệ thống, đã đề cập ít nhiều: ở Java và Sumatra (Bảo tàng Jakarta) cho thấy có 3 pho Sibuya niên đại thế kỉ V và 4 pho Kota Kapur có niên đại thế kỉ VI.

3.2. Tượng thờ sớm ở Bảo tàng Quốc gia Phnom Penh có lưu giữ các pho Kalkya Kuk Trap, Tuol Chuk, Kompong Cham Kau và nhất là Tuol Koh (ở Takeo),

có những nét có thể khẳng định được là loại sớm, cuối thế kỉ V – đầu thế kỉ VI. Những pho này cũng nằm trong phạm vi gần kinh đô Phù Nam hay chịu ảnh hưởng Phù Nam, bởi lúc này, Chân Lạp còn chưa lập.

3.3. Ở Nam Thái Lan: Nơi đáng để dừng lại nói rõ hơn đôi chút. Cuộc khảo sát của P. Dupont năm 1931 và tiếp đến sau này, người ta được biết có một số tượng Visnu, như Chaiya, vào loại sớm nhất, đầu thế kỉ V, tiếp đó là Takua Pa, một sản phẩm bản địa đã được cải tiến, đến Surat, Viêng Sra... khoảng 5 pho tượng, nói chung đều nằm trên địa phận Thái Lan ở miền Bắc bán đảo Malaya.

Rất ít tượng Phật, nhưng ngay từ thời P. Dupont, đã phát hiện được 4 tượng Phật ở hạ lưu Mê Nam, trong đó có 3 pho, kiểu phù điêu nửa tròn, bị sứt sát nhiều, vỡ, gãy cả hai tay, tuy nhiên vẫn nhận ra được các nét của phong cách Gupta, phổ biến ở Phù Nam và Nam Đông Dương, một pho Budhapad ở Vat Boronivet gần Bangkok rất giống kiểu tượng Nền Chùa, một pho nữa cũng có dáng vẻ tương tự ở Vat Pra Si Rattana, gần Lopburi, ngồi thiền, tư thế Padmasana nếp cà sa lượn sóng kiểu Amaravati.

Như vậy, có hơn 10 pho tượng cả Phật và Hindu giáo, phát hiện trên một diện rộng ở Nam Thái Lan, các tượng đều có niên đại sớm, thế kỉ V – VI, P. Dupont đành phải đặt cho nhóm tượng này là *"nghệ thuật Môn – Dvaravati"*. Bởi lúc này, Dvaravati còn chưa ra đời. Chủ nhân của những tượng này chắc là người Môn của nước Đốn Tốn, lúc này còn thần phục Phù Nam và chỉ đến khi Phù Nam suy vong (khoảng năm 649), người Môn mới phục dựng nước Dvaravati, trung tâm của nó ở Lopburi. Đúng là không thể có cách gọi nào khác, tuy rằng hơi "nước đôi", chưa chuẩn. Vấn đề đặt ra là qua văn hoá – nghệ thuật, thừa nhận có một nước Đốn Tốn riêng lệ thuộc Phù Nam hay vẫn chỉ có một Phù Nam? Phù Nam mang sang hay rập khuôn mẫu Phù Nam? Tôi nghĩ rằng tuy là thuộc quốc, lệ thuộc, phục tùng, nhưng nó vẫn có đời sống riêng, cả về kinh tế và văn hoá. Các pho tượng có nét và tiến trình riêng của nó cả trước, trong và sau thời kì Phù Nam. Không thể coi là một lò đúc hay là sự rập khuôn.

Đó là sự giao lưu văn hoá, học hỏi lẫn nhau, học hỏi nguyên mẫu và cách thể hiện. Tuy nhiên, người ta đều không thể vượt qua khả năng, cảm nghĩ của thời đại mình, tâm lí của dân tộc mình. Bởi thế mà có nét chung, nhưng cũng có nét riêng, nơi này, nơi khác. Nói cách khác, theo tôi, Môn – Dvaravati là vùng Môn lệ thuộc, chịu ảnh hưởng Phù Nam và trong quan hệ giao lưu văn hoá mật thiết với Phù Nam, còn Dvaravati chỉ hình thành từ thế kỉ VII, trên nền các quốc gia Môn Đốn Tốn, sau khi Phù Nam bị suy vong.

4. CÁC PHONG CÁCH "TIỀN ANGKOR"

Trước tiên, xin xác định đôi chút về giai đoạn *"Tiền Angkor"*. Đây là một giai đoạn có ý nghĩa văn hoá, nhiều hơn ý nghĩa lịch sử – xã hội.

Chân Lạp/Bhavapura là một bộ phận dân cư (người Môn cổ) sống ở lưu vực Sê Mun (Khorat) và tập trung nhiều hơn ở ngã ba sông Sê Mun – Mêkông, vùng Champassak, Nam Lào. Trước thế kỉ VI, tức là trước thời *"tượng thần sớm"* đã nói trên, cả vùng này phải lệ thuộc Phù Nam. Điều này đã rõ đến mức không cần phải dẫn giải thêm. Đến cuối thế kỉ VI, Phù Nam bị khủng hoảng suy thoái, do đổi dòng thương mại biển và do tranh chấp nội bộ. Đúng lúc này, nhân thời cơ, Chân Lạp/Bhavapura hình thành, *"dứt bỏ xích xiềng của sự cống nạp"*, mà còn tấn công chinh phục lại Phù Nam. Nhân lúc này, vua thứ 3 của vương triều Chân Lạp là Isanavarman đã tấn công, chiếm được kinh đô Phù Nam (Angkor Borei) vào cuối thế kỉ VI, tiếp đó, chuẩn bị và tiến đánh nơi vua Núi của Phù Nam chạy đến (Naravaranagara), chắc là ở Ba Thê, vào khoảng gần giữa thế kỉ VII.

Tộc Khơme hình thành cùng với quốc gia của họ – Bhavapura từ cuối thế kỉ VI, và đồng thời là ngôn ngữ trên cơ sở tiếng Môn cổ và cả chữ Khơme cổ trên cơ sở chữ sanckrit mà họ học được qua người Phù Nam và qua tiếp xúc trực tiếp với người Ấn Độ, vào thời điểm đó. Cùng với cuộc xâm chiếm lãnh thổ là việc quảng bá văn hoá Khơme.

Việc quảng bá này mở đầu cho thời kì được gọi là *"Tiền Angkor"* và vì là văn hoá, nó có thể lan toả ảnh hưởng đến cả những nơi không trực tiếp bị xâm chiếm. Khái niệm *"Tiền Angkor"* có lẽ do P. Dupont đưa ra đầu tiên, để phân biệt với *"Angkor"* – Khơme chính tông, muộn hơn và thể hiện chủ yếu trên vùng Bắc Biển Hồ Tonle Sap. Theo ông, *"Tiền Angkor"* cũng có gốc Khơme, nhưng xuất hiện trước, trên cả những lãnh thổ ngoài nước Cam bốt hiện nay. Cái sai lầm của ông là tuy là đã phát hiện một nền nghệ thuật Phù Nam, có trước *"Tiền Angkor"*, nhưng lại cho là *"khâu sơ khởi"* của nghệ thuật Khơme. Đương nhiên, trên một vùng đất cận kề, không thể không có sự nối tiếp, kế thừa, học tập nhau, nhưng rõ ràng là hai nền văn hoá – nghệ thuật khác nhau.

4.1. Thời Tiền Angkor có thể lấy mốc bắt đầu bằng năm 611, là niên đại bia Angkor Borei, văn khắc chữ Khơme cổ sớm nhất được biết hiện nay, chắc do người Chân Lạp/Bhavapura mới chiếm được kinh đô của Phù Nam thì xây đền, cúng thần, cúng tặng ruộng đất, cây cối, nô lệ để chứng tỏ quyền của mình và văn hoá Khơme trên đất mới chiếm. Năm cuối là năm 802, năm bắt đầu thời Kulên – thời Angkor. Thời Tiền Angkor kéo dài 2 thế kỉ (611 – 802), nhưng cũng có mấy sự việc đáng lưu ý:

– Vương triều Bhavavarman bắt đầu từ khoảng năm 598 đến 680 thì suy, dẫn đến sự phân tranh, nên năm 716, Chân Lạp bị chia rẽ thành Lục Chân Lạp và Thuỷ Chân Lạp (*Tân Đường thư*). Hai nước thực sự không liên quan trực tiếp đến nhau, tuy họ vốn là đồng tộc, cùng ngôn ngữ, chữ viết, văn hoá. Chân Lạp (chỉ là Chân Lạp Đất), trên cao, tức vùng đất khởi nghiệp, phía Bắc núi Dangrek, liên tiếp cử sứ thần sang triều đình Trung Hoa vào các năm 717 (tức là chỉ 1 năm sau khi chia đôi), 722, 753, 771, 799. Năm 722 còn đem quân sang giúp cuộc khởi nghĩa của Mai Hắc Đế (người Việt), chống chính quyền đô hộ phủ nhà Đường. Họ không hay biết về những gì diễn ra ở phía Nam, ở Thuỷ Chân Lạp. Ở đây, người ta không hề biết có một triều vua nào, một chính quyền nào từ sau năm 716. Hơn nữa, từ năm 639, đến các năm 770, 781, 791 có dấu hiệu khá chắc chắn về tình trạng chia rẽ, tản quyền của Thuỷ Chân Lạp. Chính trong bối cảnh đó mà người Java đi hải thuyền đến tấn công, năm 774, đến năm 787 thì đến tận kinh đô – Sambhupura, nằm trên trung lưu sông Mêkông, cướp phá, giết vua, bắt hoàng gia mang về, để quân ở lại cai quản 15 năm, cho đến khi một hoàng thân trốn thoát về mới bắt đầu khôi phục Chân Lạp, lên làm vua, hiệu là Jayavarman II (năm 802 – 850).

Nói cách khác, từ năm 716 đến năm 802, gần một thế kỉ, không có một chính quyền, một ông vua nào được nói đến, được biết đến, trong đó có 15 năm bị Java cai trị, chỉ còn lại những cộng đồng dân địa phương tự quản (Lương Ninh, 1983).

Một điều lạ cần lí giải là thời gian dài, 2 thế kỉ, địa bàn hạn chế, đầy li tán và biến động, chính quyền không rõ ràng, làm sao lại là thời gian phát triển khoẻ khoắn, vững chắc, liên tục của một hệ thống đền miếu, và tượng thờ Tiền Angkor? Chỉ có thể giải thích bằng cách khi một tôn giáo mới du nhập; ở đây là nhánh Visnuist của Hindu giáo, có thể tạo nên lòng sùng kính, say mê, hỗ trợ tinh thần, trong bối cảnh biến động xã hội. Từng vùng cộng đồng dân cư họp bàn nhau trong điều kiện đó, góp của cải công sức, thuê thể xây đền, đặt nghệ nhân tạc tượng, một cách chủ động, tự động, từng vùng, là điều đã có, dễ thấy. Hướng chi, đây là công việc chủ yếu của một số thể cả, một số nghệ sĩ, có thể truyền thụ, học hỏi kinh nghiệm, từ người này sang người khác, từ đời này sang đời sau. Nhìn tổng thể có vẻ phong phú, nhưng khối lượng cụ thể thì cũng không vượt quá sức con người và xã hội. Dù sao, đây cũng là lần thứ nhất (thế kỉ VII – VIII), hăng hái huy động công sức dân, trước lần thứ hai huy động quá sức dân, thế kỉ XII và là lần cuối cùng.

Giai đoạn *"Tiền Angkor"* trên địa phận Cam bốt ngày nay và địa phận Việt Nam, ở Nam Bộ, có khoảng 30 kiến trúc gạch, mỗi bên một nửa gần bằng nhau; tháp không lớn (mặt bằng khoảng 6m × 6m, hoặc 8m × 8m), không cao (chỉ khoảng 8m – 10m), nhỏ hơn tháp Champa trung bình còn đứng hiện nay. Tất cả đã

sụp đổ. Mỗi đền có 1 – 2 pho tượng Vishnu. Nếu như có 10 vùng (địa bàn dân cư), mỗi vùng có 1 ngôi/nhóm đền thì trong 2 thế kỉ, cần 7 năm làm một ngôi đền, tượng, là điều hoàn toàn có thể làm được. Vấn đề là ở chỗ người ta say mê, học nhau, truyền bá nghệ thuật tạc tượng, vừa giữ công thức vừa không ngừng đổi mới.

4.2. Để kết thúc thời kì trước và bắt đầu giai đoạn *"Tiền Angkor"* hãy trở lại chút ít về phong cách Phnom Da.

P. Dupont khẳng định Phnom Da là Phù Nam. Điều này căn bản là đúng, nhất là khi ông cho 3 núi nhỏ Angkor Borei, Phnom Batep, Phnom Da là một dải đồi núi liền nhau, một hệ thống, là kinh đô Nagara – Pura của nước Phù Nam, nên ở đây, các di vật và tượng thờ cũng thuộc cùng một hệ thống. Tuy nhiên, ở thời của ông, ông chưa được biết một hệ thống tượng thờ cổ hơn, thế kỉ V và nửa đầu thế kỉ VI, Phù Nam đích thực, gắn với các khu dân cư trên châu thổ sông Cửu Long.

P. Dupont chia ra *"Phong cách Phnom Da A"*, *"Phong cách Phnom Da B"*, và *"Phnom Da kéo dài"*. Ở đây và cả ở vùng núi Angkor Borei, ông phát hiện được khoảng 30 pho hoặc mảnh tượng, như đã nói ở trên, trong số 12 pho được chụp ảnh, giới thiệu và ghi rõ xuất xứ Phnom Da có thể phân ra:

Nhóm sớm nhất, nửa đầu thế kỉ V, gồm pho tượng nữ (ảnh XVII), pho Krishna Govardhana *"phù điêu"* (ảnh XVII), pho Krishna ở Vat Kok, gần Phnom Borei, mấy đầu tượng bằng vữa, *"tóc tết dải băng"* (muộn hơn một chút (có thể là đầu thế kỉ VI)), còn lại là 2 pho Vishnu, 2 Harihara, 2 Balarama, 1 Parasumara, đều có những đặc điểm như sau:

– Tóc tết thành dải băng, rủ hai bên đầu và trước trán.

– Mũ miện hơi vát trên, có hình núi, che trán, đang trên đường tiến tới mũ trụ.

– Vishnu 8 tay là tượng hiếm có và tiêu biểu cho tượng thờ Phnom Da nửa cuối thế kỉ VI, cuối giai đoạn.

– Sampot hơi co ngắn, bó sát háng và thân, mép cuốn ngang, *buộc túm giữa bụng*, tạo nên những nếp nhăn đồng tâm nơi gần rốn. Đây là một kiểu sampot bằng tấm vải quấn ngang thân/bụng.

– Cuối thế kỉ VI, sampot không tự buộc túm mà có một dải thắt lưng dẹt, có hoa văn bắt đầu hơi cầu kì, vạt buông rủ hình dẻ quạt nên người ta thường thấy *phía trước là vạt buộc túm, phía sau vạt buông hình dẻ quạt.*

– Mặt tròn, bầu, toàn thân không có một đồ trang sức nào, nhưng dành chỗ (lỗ tai) để đeo trang sức thật bằng kim khí.

– Ở Maha Rosei, một tháp đá, kiểu dáng khá muộn, người ta phát hiện được một trong những pho Vishnu sớm, phong cách Phnom Da, nhưng pho tượng này

cao hơn lễ đường, nên chắc nó vốn đã được đặt trong hang hay một ngôi đền bằng gạch có trước.

– Các tháp gạch ở thời sau và cùng với nó, nhiều khi phát hiện được cả tượng thần bằng đá, mà dựa vào sự tiến triển của nghệ thuật vào văn khắc đi liền hay những sự kiện biết chắc chắn có liên quan mật thiết, các học giả đã có thể lập được bản thống kê thứ tự theo niên đại, trong đó một số ngôi có niên đại chắc chắn:

* Phnom Da "B" và "kéo dài" đã rõ tai đục lỗ để đeo hoa tai "thật", vạt thắt lưng "hình dẻ quạt", đánh dấu sự kết thúc của tượng Phù Nam, mở ra và lưu lại ít nhiều trong *"tượng Tiền Angkor"*.

* Bắt đầu của *"Tiền Angkor"* giai đoạn 611 – 650, có tạc tượng:

– *Sampot Prei Kuk* nhất là đền thờ chính, ở giữa, được coi là mốc mở đầu giai đoạn, khoảng 615 – 620. Đây cũng chính là kinh đô Isanapura/Bhavapura do vua Isanavarman của Chân Lạp trên vùng trung lưu sông Mêkông.

– *Prasat Andet* – tượng được coi là tiêu biểu nhất, mở đầu cho giai đoạn này (khoảng 620 – 630).

– Tiếp theo là *Prei Khmeng*, khoảng 640 và còn ảnh hưởng phong cách trong suốt nửa sau thế kỉ VII.

– Gần như đồng thời, khoảng nửa thế kỉ VII, là Vat Eng Khna, Tuol Baset.

* Phum Prasat, nhỏ nhất, duy nhất còn đứng, tuy hơi xiêu vẹo, còn hàng cột, có nấc như đống đĩa chồng lên nhau, kiểu Bodh Gaya, có niên đại nửa sau thế kỉ VII, nên Phum Prasat, cùng với văn khắc, năm 706, có niên đại tuyệt đối, mở đầu và phổ biến cho cả thế kỉ VIII.

* *Tháp gạch Prasat Damrei Krap* có mi cửa đá, chịu ảnh hưởng của Mỹ Sơn EI, "Tháp Champa trên đất Khơme", niên đại tuyệt đối là năm 802, *năm kết thúc giai đoạn "Tiền Angkor" và bắt đầu nghệ thuật Angkor.*

4.3. Nhìn tổng quát, giai đoạn *"Tiền Angkor"* cũng là *"Thuỷ Chân Lạp"* (611 – 802), là giai đoạn giao thoa giữa văn hoá bản địa của cư dân Phù Nam với văn hoá Chân Lạp – Khơme, yếu tố Khơme có ưu thế hơn, phát triển chi phối hơn vì là văn hoá của thế lực đi xâm chiếm, chinh phục.

– Có một điều dễ nhận là các đền tháp Phù Nam chính tông thì không còn có thể nhận diện được cái nào, trước hết vì thời gian quá xa, các tháp gạch *"Tiền Angkor"* cũng hầu như đã sụp đổ tất cả; tuy nhiên, còn có thể nhận biết nhờ 2 chi tiết:

– Các cột nhỏ (colonette), đỡ mi cửa, phổ biến bằng đá, có hình trụ tròn, với 3 – 4 hàng nhẫn (gờ nổi trang trí) mỏng và dẹt.

– Mi cửa (linteau) loại I (theo bảng phân loại của Ph. Stern) có trang trí hình cung, hai đầu là hai con makara cắn dải băng, hoặc loại II, hình dải băng cành lá duỗi. Đó là trường hợp các di vật còn lại ở các phế tích Tiên Thuận, Tai Hô, Phước Hưng, và mi cửa Bình Thạch.

4.4. Tượng *"Tiền Angkor"* có những đặc điểm như sau:

* Cung có chân được bỏ chân, đôi khi chỉ còn giữ cung như giữ "kỉ niệm" thời trước để phô bày cơ thể được chăm chú sáng tác đẹp. Do tích luỹ kinh nghiệm và do sẵn đá, tượng cao lớn, đàng hoàng, gần bằng hoặc bằng người thật;

– Mình trần, thon, gọn, tuy vai vẫn hơi nở quá.

– Chân vẫn hơi đậm, tạc liền bệ để đứng vững.

* Mặc mà như không mặc một cái sampot, một mảnh vải quấn ngang thân, bó sát.

* Vạt trái gấp lại thành *"cái túi"* (*pocket*) – gọi là thế nhưng chỉ là mép vải gập lại, một đầu gấp lại vắt ngoài cạp, loè xoè (ảnh 9), một dây đai nhỏ buộc giữ sampot như kiểu thắt lưng và cũng có ý nghĩa trang trí.

* Mặt vuông, mũi thanh tú, môi có bờ.

* Tượng Harihara *Trapeng Phong* đội mũ trụ, nhưng phía trên hơi vát nhỏ hơn, thân mũ nửa kín nửa hở (vì là *Harihara*), nửa hở còn cho thấy tóc tết dải băng, còn lưu giữ dấu vết ảnh hưởng của Phù Nam;

– Mũ trụ tiến tới dạng trơn nhẵn, đội thẳng.

Đó là mấy nét đặc trưng cho tượng *"Tiền Angkor"*. Di tích *"Tiền Angkor"* thực ra không nhiều, đếm được chỉ có 8 cái, cả phế tích và tượng, tất cả đều ở trên phần Đông Nam của nước Cam bốt ngày nay, trên vùng hạ lưu sông Cửu Long càng ít và càng mờ nhạt hơn. Kết lại cả giai đoạn này – *"Tiền Angkor"*, là đến Angkor – một giai đoạn khác của kiến trúc đá và tượng, với hai phong cách đầu là Kulên và Prah Ko, mở đầu là Kulên, có niên đại năm 802.

5. PHONG CÁCH KULÊN

Cùng với Prah Ko là hai phong cách đầu của nghệ thuật tượng Angkor.

Mục này được trình bày chủ yếu dựa theo Ph. Stern (Le style du Kulên – BEFEO – 1938).

Phnom Kulên (Núi vải quả – letchi) là một dãy núi có rừng cây che phủ, nằm cách thị xã Xiêm – Riệp (cũng tức là cách di tích Angkor) 40km đường chim bay, và khoảng 350km đường bộ, cách Phnom Pênh về phía Tây Bắc.

Địa điểm này bắt đầu và liên quan tới Jayavarman II (802 – 850). Khi người Giava tấn công Thuỷ Chân Lạp, chiếm kinh đô, cướp bóc, rồi khi rút về nước để

lại một đạo quân đồn trú, và bắt mang về tất cả những người trong hoàng tộc Chân Lạp. Khoảng năm 800, lợi dụng một thời cơ thuận lợi, một trong những thành viên đó, chắc là người xuất sắc nhất, đã trốn được, trở về nước. Ông cố gắng khôi phục vương quyền, vừa chinh phục các lãnh chúa địa phương, vừa tìm nơi đặt kinh đô, lập chính quyền. Phải qua 3 – 4 lần di chuyển, ông mới định đô ở Núi Vải, gọi tên là Mahendraparvata và lên ngôi, năm 802 (còn chính địa điểm Angkor, tiến xuống phía Nam 50km, gần Biển Hồ hơn, bằng phẳng hơn, ở chân núi Phnom Bakheng thì lại do đời vua thứ 4, là Yasovaman (889 – 900), thực hiện, gọi tên kinh đô là Yasodharapura).

Ở Kulên và vùng quanh Kulên, năm 1936, Trường Viễn Đông bác cổ đã tiến hành khảo sát, khai quật khảo cổ học, đã phát hiện được 7 di chỉ khảo cổ học, 17 di tích đền, 16 mi cửa, 18 đôi cột nhỏ, hoặc mảnh cột thuộc các kiểu loại khác nhau, mấy con sư tử, mấy cái bậc thềm đá hình *móc gộp (accolades)*, 4 pho tượng và mấy phần đầu, thân tượng.

Một ngôi tháp gạch còn đứng, còn cả cột nhỏ, mi cửa và tượng, là đền tháp Prasat Damrei Krap, được coi là được xây dựng ngay năm đầu của vua Jayavarman II, có niên đại tuyệt đối, năm 802, cũng được coi là đại diện cho phong cách Kulên, tất cả có cùng một kiểu dáng phong cách, dễ nhận:

5.1. Cột nhỏ *(colonnette)* hay còn gọi là cột lẩn, bởi nó ăn sâu vào trụ cửa để đỡ mi cửa, nên trông hơi khuất, có hình dáng đặc biệt: Hình vuông và tám cạnh, vuông cạnh khác hình tròn thời *"Tiền Angkor"*, xuất hiện và cũng biến mất cùng với Kulên, như một sự thử nghiệm, sau đây chuyển sang dạng 8 cạnh và giữ mãi suốt thời Angkor, Angkor Vat còn có tới 16 cạnh.

– Có 3 hàng "nhẫn" – tức đường gờ, nổi, trang trí, nổi cao rõ, khác trước, dẹt.

– Trang trí cột bởi một cành lá riêng biệt trên mỗi mặt, khác trước là một cành lá hình móc, chạy cuốn liền quanh thân cột.

– Bầu cong (trên đỉnh và chân cột) và dải băng hình cánh hoa nhỏ; góp phần làm nổi bật thêm đặc điểm dễ nhận biết *"chỉ với cái liếc nhìn đầu tiên"*.

5.2. Mi cửa là sự phân tích rất tỉ mỉ, có nghề của tác giả, với sự đóng góp thêm của nhà nghiên cứu nổi tiếng – Bà Coral Remusat, trình bày những mô típ nhất thời, những mô típ kéo dài, mô típ lặp lại quá khứ, mô típ ảnh hưởng bên ngoài... được xếp vào 4 – 5 loại hình (type), khá phức tạp, ngoài khuôn khổ của bài này, xin hẹn đến một dịp khác.

5.3. Tượng Kulên có những đặc điểm sau

Cung giữ (đầu và 2 tay) vẫn còn.

* Mũ trụ trơn nhẵn, không còn kiểu tết tóc, mũ vát trên hoặc có trang trí văn cuốn móc.

* Môi viền, có ria mép,

* Vạt trái gấp hình túi,

* Cạp – tức bờ trên của sampot vắt ra ngoài thắt lưng (là một mảnh vải dài hơi rộng) thành hình cong với những nếp gấp cong, như "lưỡi trai" trông đặc sắc, rất dễ nhận biết.

* Một đầu thắt lưng buông xuống từ bụng, làm thành hình mỏ neo, thậm chí còn là *"mỏ neo kép"*, trông rất lạ mắt, độc đáo. Có lẽ đây là sự tìm tòi một giải pháp hình đầu thắt lưng hình dẻ quạt của Phnom Da, cho khác Phnom Da một cách kì quặc và không thể có thực (ảnh 10).

– Tượng mặc một kiểu, *"quần đùi bó"*, ống co trên đầu gối, vẫn là một kiểu sampot bó chặt, vai trái gấp trên đùi thành hình túi, để bắt đầu khoe cơ thể (đầu, mình, tay chân), tuy không thể khoả thân hoàn toàn như tượng Visnu Ấn Độ. Dù sao, mình tượng ngày càng được trau chuốt tinh tế hơn, thon, gọn, cả chân.

– Tai chảy, để trống lỗ để đeo hoa tai thật khi làm lễ,

* Mũ trụ trơn, bắt đầu có đường uốn cong làm thành hình mũi nhọn ở mép dưới mũ, trên thái dương.

5.4. Prasat Damrei Krap là tháp gạch gần cuối còn đứng, tháp Prah Ko (879 – 881) là tháp đầu tiên bằng đá và mở đầu hệ thống đền tháp đá Angkor. Các bậc thềm ở cả các tháp gạch, bậc dưới hình bán nguyệt (nửa tròn) như ở Sri Lanka, còn các bậc trên đều hình *"móc gộp"* thậm chí *"móc gộp kép"*.

Tất cả làm thành những đặc điểm riêng của phong cách kiến trúc và tượng Angkor. Khơme, không lân lộn vào đâu được. Cho nên cũng không thể, không nên lẫn nó với phong cách *"Tiền Khơme"*, tức Phù Nam, có trước, khác về địa bàn, môi sinh, điều kiện và thời gian lịch sử.

(Khảo cổ học, số 5 – 2003)

"NƯỚC PHÙ NAM XEM LẠI: THÁO DỠ NHỮNG CỔ XƯA"

Nước Phù Nam xem lại: Tháo dỡ những cổ xưa (Funan Reviewed: Deconstructing the Ancients) của Michael Vickery, Giáo sư Đại học Yale (Mỹ), chuyên nghiên cứu về lịch sử Đông Nam Á. Bài viết bằng tiếng Anh đăng trên Tập san khoa học tiếng Pháp, của Trường Viễn Đông bác cổ Pháp – B.E.F.E.O số 90 – 91, năm 2003 – 2004, ra cuối năm 2004, dài 43 trang. Tôi đọc xong thấy cần giới thiệu tóm gọn, trong khuôn khổ một bài tạp chí để bạn đọc thấy thêm một hoạt động sử học ở nước ngoài.

Mở đầu, tác giả M. Vickery kể, trong một buổi giảng cho sinh viên năm thứ 4 ngành Nghệ thuật (*Fine Arts*) Đại học Hoàng gia Phnôm Pênh rằng: "tôi mở đầu cuộc tranh luận về nước Phù Nam (thường được hiểu là ở miền Nam Cambốt và Việt Nam, kéo dài đến bán đảo ở Vịnh Thái Lan) (*sic*), bằng câu hỏi xem họ biết gì về sự bắt đầu của thiết chế này? Một sinh viên nhanh nhảu trả lời: đó là "*chuyện Preah Thong và Neang Neak*". Nhưng xem ra chuyện này có nguồn gốc một từ *Thái Thong* là *Vàng*, từ sự tích *hoàng tử U Thong* của Ayuthya chỉ thu thập từ vựng Khơme vào thế kỉ XIV, và như thế, Preah Thong Khơme sinh ra từ U Thong Thai (*sic*). Nhưng đây là hai (2) *truyền thuyết* của hai tộc người khác nhau, thuộc về hai thời gian khác, cách xa nhau cả nghìn năm; hơn nữa, *Thong thần thánh (Preah)* với cái nôi (U) *Thòng – Vàng* có ý nghĩa khác nhau chứ? Tiếp dưới đây là 8 chương và chương 9, được coi là *kết* của tác giả; số thứ tự do tôi ghi cho dễ theo dõi. Tôi cũng đành lòng dùng từ *sic*, bắt chước các học giả phương Tây để tỏ sự nghi ngờ hay không đồng tình, sau mỗi câu/ý, tuy hơi khiếm nhã, nhưng chắc là cần thiết ở đây.

1. Phù Nam – sự tổng hợp chuẩn mực

Bắt đầu từ G. Coedes, *Lịch sử cổ các quốc gia Hinđu hoá*, lịch sử dân gian (folkhistory) được trở thành một phần hành trang trí tuệ của nhiều nhà Đông phương học cổ điển. Những chuyện Hỗn Điền – Liễu Diệp, những chuyện nằm mộng thần thánh, trở thành những vị vua sáng lập vương triều đầu tiên của Phù Nam.

Đó là cái mà G. Coedes gọi là *"công cuộc Hinđu hoá"* lần thứ nhất. Kinh đô Phù Nam là Đặc Mục, được đoán là ở Ba Phnom, khi bị Chân Lạp đánh thì rút chạy đến Na Phất Na, ở phía Nam, lại được đoán gọi là *Naravaranagara* và cũng được đoán là ở Angkor Borei.

Thư tịch Trung Hoa rất lờ mờ, chỉ một cái tên Hỗn Điền lúc thì gọi là Hỗn Hội, lúc lại gọi là Kiều Trần Như, Liễu Diệp có lúc gọi là Diệp Liễu. Thư tịch này chưa bao giờ gọi tên kinh đô mà chỉ nói cách biển 500 lí (tương đương 200km). Phải đến *Đường thư*, thế kỉ VII mới nói Đặc Mục bị vua Chân Lạp đánh.

Rõ ràng, G. Coedes là một nhà tổng hợp lớn (*great synthesizer*), còn P. Pelliot cũng là một nhà tổng hợp đầy nghị lực, nhưng kém G. Coedes khi tưởng tượng thêm vào những chỗ chưa có cứ liệu chắc chắn, có chỗ cắt hay thêm vào thư tịch những ý nghĩ bất chợt của một người thu thập tài liệu (*compiler*). P. Pelliot lại còn táo bạo hơn khi cho rằng nhiều chi tiết (trong thư tịch) là không thể du di được. Cả hai người đều xem xét lịch sử Phù Nam và cả Đông Nam Á qua lăng kính Ấn Độ học.

Do đó, tôi (M. Vickery) muốn *tháo dỡ* không chỉ G. Coedes và P. Pelliot mà cả thư tịch Trung Hoa về Phù Nam do Pelliot dịch (Xin xem có bản dịch khác bằng tiếng Việt trong *Vương quốc Phù Nam*, 2005) để tìm một lời giải khác cho những vấn đề của nó. Một công việc tương tự đã được Eveline Poree Maspero hậu thuẫn, nhưng ít được biết đến.

(*Lời bình: Từ tháo dỡ (deconstructing)* chắc không phải là phát minh, sáng kiến của riêng M. Vikery, mà những năm gần đây, giới khoa học phương Tây có *trào lưu tháo dỡ (deconstructionism)* những học thuyết, học giả đã được định vị, trong đó cũng còn có ý muốn ngược đối với lịch sử Đông Nam Á lại là khẳng định thêm *lí thuyết* của W. Wolters về *thể chế Ngân hà (Galactic Polities) hay Mandala* thay cho cách hiểu về các vương quốc cổ xưa (Lương Ninh, Nghiên cứu lịch sử, số 1 – 1998).

2. Tiền sử Phù Nam (*Funan Prehistory*)

Cái tên đã có vẻ văn hoá dân gian mà tác giả mở đầu bằng "chúng ta hãy bắt đầu *tiền sử* của Phù Nam theo các ghi chép của người Trung Hoa. Khang Thái và Chu Ứng đến Phù Nam khoảng năm 245 – 250 SCN. Hai ông này chỉ nghe kể lại, vua sáng lập nước Phù Nam có 4 cách gọi tên khác nhau, Hỗn Điền, Liễu Diệp,... Như thế mà xác định cuộc Ấn Độ hoá bắt đầu từ thế kỉ I thì quá sớm. Không có bằng cứ gì cho biết cuộc *Ấn Độ hoá* về mặt tôn giáo, nghệ thuật, kiến trúc, quan niệm về nhà nước. Phù Nam cũng không nhận thực Hỗn Điền là người mang văn hoá Ấn Độ đến, mà họ không biết gì về Văn hoá Ấn Độ trước triều vua Phạm Tầm, thế kỉ III.

Rồi việc Hỗn Điền sinh con trai "làm vua 7 ấp..., con số 7 rất trừu tượng, cũng giống như truyện người Lào lập 7 nước, gọi là *mương* mà người ta không biết thực là đâu cả. P. Pelliot cũng hiểu tính chất mỏng manh của giả thiết nên cố *biện hộ* bằng cách giải thích, *vá víu* những điều nói về Lá Liễu và cho rằng những *Brahman* đã có mặt, theo thư tịch cho biết, tức cũng là những người mang Văn hoá Ấn Độ đến và chống đỡ bằng cách cho rằng "không nên hiểu thư tịch quá lệ *theo từng chữ*".

Đã không thể biến huyền thoại về một chàng trai từ biển vào lấy một cô gái bản địa thành một sự kiện lịch sử, cũng không thể nào phục dựng *Hỗn Điền* thành *Kaundinya*, lại vấp phải một vấn đề thực tế là tên nữ vương bản địa là Lá Liễu, nhưng ở Cambốt không có cây/lá liễu. P. Pelliot đành gợi ra một lần thư tịch cổ dịch nhầm liễu thành dừa, *"vì lá nó trông giống nhau"* (?).

Một đoạn nói về *Cau* và *Dừa* của người Chăm, ý nói *Dừa là dừa, Liễu là liễu.*

Một đoạn nói về phiên âm, Liễu *Diệp*, cũng như Lâm Ấp, Chân *Lạp*, "là người Trung Hoa xưa tỏ ra rằng các tên gọi bản địa tận cùng bằng chữ/p/là một nét ngữ âm chung của tiếng Khơme và các ngôn ngữ Đông Nam Á khác" (?). Nhưng tác giả còn chú thích, nói thêm vào cho vững: đây là týp 1 còn týp 2 là Xích Thổ, một kiểu ngoại lệ (*sic*) (tr.110, chú thích 46) (Thế còn Tam Phật Tế, Phật Thệ, Hoàn Vương, Lang Nha Tư, Lang Nha Tư gia... (?).

3. Phù Nam: Thời kì lịch sử

Từ Hỗn đầu tiên (Điền) giao cho con 7 thành thì quá lờ mờ, đến Phạm Sư Man chinh chiến thì ngược lại, có lợi ích thực tế của việc buôn bán ven biển. Việc đến Phù Nam từ Đài Loan đến ven biển Nam Á và đến Madagascar là hoạt động thường xuyên của người nói tiếng Nam Đảo.

Một đoạn nói các tài liệu cũng cho biết thời trước, việc liên hệ Đông – Tây, Trung Quốc, Ấn Độ được thực hiện bằng thuyền Đông Nam Á. Dẫn theo P. Manguin, một chuyên gia về "thuyền vỏ trứng" (đáy cong hình vỏ trứng và chỉ buộc dây, không đóng đinh) (*sic*). Điều này có thể đúng nhưng chỉ với một số nơi, một vài thời. Cũng dẫn cả P. Pelliot, đã nói tới *thuyền lớn – grandesjonques*. Và như thế, đến đây, hoạt động ở đây không ai khác là người *Malay*.

Liệu chúng ta có thể kết luận theo một mẩu chuyện dân gian hàn lâm cổ (*an old bit of academic folklore*) (*sic*) thì những nét văn hoá được xác định tính tộc người một lần cho tất cả rằng Phù Nam là *Nam Đảo (Austronesian)*, không phải Khơme, cũng không phải Môn – Khơme?

Đến trường hợp Đốn Tốn thì ông lại tin rằng "có vẻ chắc chắn như thư tịch Trung Hoa đã phiên âm một từ Proto – Mon, *dun sun* nghĩa là *5 thành*, sát chữ là *thành 5*" và ông viết tiếp: "Nếu ngôn ngữ có khác Phù Nam chút ít thì (*dun sun*) (đúng ra, phải phiên âm là *Tun Sun*, Shorto, 1963) nếu không phải Khơme, ít nhất cũng là thuộc týp *Môn – Khơme* (*sic*)", "cũng do đó, phải đặt *dun sun* ở phía Bắc bán đảo, gần Tenasserim, nơi có những con sông có thể dẫn từ vịnh Bengal đến Ayuthaya, ít nhất cho đến thế kỉ XVII" (?)

Một đoạn dài gần hết trang 113 dành để phán đoán phiên âm Hoa một số địa danh mà cách ghi phiên âm (qua bản dịch của một nhà nghiên cứu Nhật Bản ra tiếng Pháp trong 2 báo cáo ở Symposium ở Bangkok và Paris, cách phiên âm và cách đoán lằng nhằng rất khó theo dõi, nhưng chắc hợp ý muốn tác giả (?).

Lại một đoạn dài biện luận về tên gọi và phiên âm của các danh xưng Trúc Chiên Đàn, Kiều Trần Như... rồi kết luận *"chắc chắn là không có một Kaundinya thật, cũng chưa hề đi đến từ Ấn Độ hay từ bất cứ đâu đến Phù Nam vào bất kì thời gian nào, mà chỉ là sự tô điểm lại sau hai thế kỉ mà người đứng đầu (Phù Nam) muốn đồng nhất dòng dõi mình với truyền thống Ấn Độ"*.

4. Sự tiếp nối chính trị và sự thay đổi vương triều

Như đã tóm tắt bên trên, truyền thống theo lời kể, vương triều Hỗn dài bao nhiêu không rõ, đến giai đoạn 5 thủ lĩnh (*rulers*) Phạm mà người cuối đã tiếp sứ giả Trung Hoa vào giữa thế kỉ III, tiếp đến ba thế kỉ không có thông tin rõ ràng về sự tiếp nối vương triều và các quan hệ giữa các thủ lĩnh được gọi tên, rồi đến Jayavarman Rudravarman, thế kỉ V – VI.

Đã tốn nhiều giấy mực tranh luận, tìm hiểu về các triều vua lờ mờ này. Chỉ có Poree Maspero mới chú ý bổ sung đủ như là *bằng cứ cho nền văn hoá chính trị Cambốt sơ kì (sic), một sự chú ý đáng quý*.

Cả thư tịch và bản dịch của P. Pelliot đều cho ý nghĩ rằng sự truyền ngôi ở Phù Nam là phụ hệ, nhưng Poree Maspero lại biện luận cho lí thuyết chung của mình là phổ hệ ưu thế của Hoàng gia Cambốt là mẫu hệ.

Giai đoạn cuối khi các thủ lĩnh Phạm thay thế các thủ lĩnh Hỗn chính là lúc chuyển biến từ tiền sử đến lịch sử thì đã rõ là có một sự kế truyền khác với phụ hệ trước đó.

Tác giả vẽ một sơ đồ gia hệ, thực ra chỉ có tính chất nhấn mạnh, bởi một sơ đồ đơn giản như thế này, đã rõ và dễ hiểu qua thư tịch: Tướng Phạm Sư Man có 2 con trai là Phạm Kim Sinh và Phạm Tràng; ông lại có người chị gái, người này có con trai tên là Phạm Chiên. P. Maspero cho rằng và M. Vickery tán thành là khi

Chiên giết Sinh để cướp ngôi là muốn đòi lại quyền kế ngôi. Nhưng sau, Tràng giết Chiên, giành lại quyền, rồi Phạm Tầm, tướng của Chiên giết Tràng để lên ngôi, thì là cái gì?

(*Lời bình*: Thuyết của P. Maspero và M. Vickery có gì là mới đâu? Ngày nay, còn thấy được hiển nhiên và sinh động tàn dư của mẫu hệ trong xã hội người Khơme, Chăm và nhiều tộc ít người khác ở Tây Nguyên – Việt Nam, trong đó, dòng nữ, con gái, kế thừa, giữ gìn của gia bảo, bên nữ đi hỏi chồng về nghi thức và đứng tổ chức hôn lễ về hình thức, nhưng cai quản, điều hành lại thường là "vợ giao cho chồng". Trong thực tế, nữ làm vua là rất hiếm có, chỉ truyền theo dòng mẹ, chị, cũng rất ít có. Vấn đề này phức tạp, không thể "phát minh" áp dụng vào mọi trường hợp một cách đơn giản). Nhưng tác giả không đơn giản, mà dành một đoạn dài hơn một trang để đưa ra một thuyết khác).

Ông cho biết đã làm một cuộc khảo sát về (chức vị) *põn* của thế kỉ VII mà "tôi tin chính là một nhóm thủ lĩnh cổ mà thư tịch ghi là *Phạm* (?), thấy rằng trong hệ thống này, sự kế truyền được thực hiện từ dòng nam đến con của chị/em gái. Chức vị *põn* trở thành bề tôi của vua, sau trở thành *mratan* gồm các cháu con bà/dì, hành động như các thuộc hạ của *vrah kamratan ān* đối lập với *põn*".

Ông kết: "Sự thay đổi trong thực tế từ *Phạm* của thế kỉ III đến *varman* của thế kỉ V – VI, trở thành sự khác nhau song song giữa *põn* và *vrah kamratan ān* trong các văn khắc của thế kỉ VII. Do văn khắc viết Sanskrit nên không rõ Jayavarman và Rudravarman có mang tước vị *vrah kamratan ān* hay không".

(*Lời bình*: Tôi hoàn toàn chưa tin vào thuyết này của M. Vickery, nhưng bàn về nó thì cần phải dành riêng cả một chương sách, mà đó không phải là mục đích lúc này).

5. Phù Nam ở đâu?

Mở đầu là một đoạn nói về các ý kiến định vị Phù Nam: Cả hai ông Aymonier và P. Pelliot đều cho chủ yếu ở Nam Cambốt và Việt Nam, khi mở rộng thì đến bán đảo Malaya, từ đó dẫn theo gần như tất cả các nhà sử học.

Tuy nhiên, J. Boisselier đặt trung tâm của Phù Nam ở U Thong. Tatsuo Hóshino thì nhấn mạnh ở Đông Bắc Thái Lan. Claude Jacques hơi khác một ít: *"Phù Nam khởi phát vào những thế kỉ đầu Công nguyên ở Nam Cambốt và Việt Nam, nơi có kinh đô của nó, sau mới mở rộng đến vùng Eo Kra"*.

Boisselier dựa trên khảo cổ học, nhận Văn hoá Óc Eo là một di chỉ (*site*) Phù Nam, nhưng nói thêm: "ở hạ lưu Mê Kông, những chứng tích được tìm thấy trên một phạm vi rất hẹp, trong khi ở Mê Nam lại phân bố trên một vùng rất rộng,

gồm cả những địa bàn mở rộng trên một trục lớn, về phía *Bắc* qua Nakhon Sawan hướng tới (sic), về phía *Đông*, đến Khorat, qua Prachinburi đến *Battambang* (sic) và về phía *Nam* qua Petchburi đến Surat Thani" (dẫn của M. Vickery).

(*Lời bình*: Tác giả hiểu sai: P. Pelliot và G. Coedes phân biệt rõ Phù Nam khác Cam bốt và khác Khơme; Hơn nữa, Phù Nam còn là tôn chủ của Cam bốt – Khơme trong những thế kỉ III – VI. Tất cả những người được dẫn ở đây, kể cả J. Boisselier được coi là dựa vào khảo cổ, dùng tài liệu khảo cổ, đều không phải là nhà khảo cổ học, nên dựa vào cảm tính và nhận xét rất lầm lẫn. Có hai người đúng là nhà khảo cổ học chuyên nghiệp là L. Malleret người trực tiếp khai quật Óc Eo hàng chục nghìn m^2, viết báo cáo hơn nghìn trang sách và khảo sát toàn Nam Bộ và Ian Glover, GS. Đại học London, người đào khảo cổ Ban Don Ta Petch, có nhiều phát hiện mới, lí thú, và nhóm GS. Dhida Saraya và Sri Sakra Vallibhotama ở Đại học Silpakorn Thái Lan, vừa mới (1990) khai quật U Thong – Khu Bua, lại không được nhắc tới, vì không cùng quan điểm? Đặc biệt, L. Malleret, dành cả một chương sách để chứng minh bằng hiện vật rằng Phù Nam không phải là Cam bốt, không chỉ là *Tiền Khơme*, mà có trước và từng là tôn chủ của Cambốt. Tiếc là tác giả không hề biết gì về các cuộc khai quật khảo cổ học ở Cần Thơ, Long An, Tây Ninh, Vĩnh Long, Đồng Tháp trong các năm 1993 – 2003. Điều này có phần lỗi tại chúng tôi. Chúng ta, làm mà không giới thiệu được bao nhiêu. Nhưng còn Thái Lan; bạn làm cũng nhiều và viết cũng khá đấy chứ? Khai quật Roi Et, Muang Fa Daed, U Thong, Khu Bua... nhưng ý kiến của họ khác).

Tiếp tục dẫn J. Boisselier, cho rằng: *"Cả châu thổ Mê Nam và Mêkông là những phần của Phù Nam, và dựa vào khảo cổ học, ông dẫn giải câu chuyện chinh chiến của Phạm Sư Man được tiến hành từ Tây sang Đông (? sic) từ cái nôi của Phù Nam ở Hạ lưu Mê Nam đi chinh phục đồng bằng Mêkônt và khi Phù Nam suy vong thì "trung tâm chính trị của đế quốc già đã phải chuyển về đồng bằng sông Mêkông"* (dẫn theo M. Vickery, tr.119). Một trong những căn cứ của Boisslier là *"Không có nét đặc trưng Văn hoá Phù Nam ở Óc Eo nào được lưu giữ ở Chân Lạp, không có đồ trang sức bằng vàng và thiếc, đồ ngọc rất nhiều, gốm Óc Eo không thấy ở Chân Lạp nhưng lại có ở Dvaravati"* (Tôi biết kha khá về GS. J. Boisselier, người nghiên cứu khá tốt về nghệ thuật điêu khắc Champa, sao lại đi nhảy sang lĩnh vực trái tay này mà nói năng linh tinh vậy). Có lẽ cũng ít nhiều cảm thấy chỗ yếu của J. Boisselier nên tác giả nói nhẹ đi một chút là còn thiếu tài liệu (*sic*).

Tuy nói Mêkông và Mê Nam là một, nhưng tác giả lại chuyển sang so sánh, đề cập một vấn đề khác, là ảnh hưởng Văn hoá Ấn Độ về mặt tôn giáo. Theo ông, Mê Nam cũng như Dvaravati rất thịnh Phật giáo, còn Hạ lưu Mêkông, lại khác, rất phát triển Hindu giáo, đặc biệt ở Chân Lạp.

(*Lời bình*: Rất tiếc hiểu biết này của ông khác xa thực tế phát triển và nghiên cứu, là những hiểu biết của thời trước O'Connor (1972) và trước cả P. Dupont (1941, 1955), tức là những hiểu biết của nửa đầu thế kỉ trước).

Để thuyết minh thêm về sự định vị Phù Nam, mặc dù tuyên bố muốn "tháo dỡ" cả thư tịch, ông lại dựa vào thư tịch, nhưng vì không đọc được chữ Hán, ông dựa vào bản dịch, đúng ra là từng đoạn dịch đã được bẻ queo của Hoshino Tatsuo, cho nó có vẻ khác, nhưng nhất là một số đoạn:

"P. Pelliot đã bỏ qua chữ "*thuỷ*" ngay trước nhóm chữ "*chảy về phía Tây*" để dịch là sông lớn chảy từ Tây Bắc xuống Đông Nam ra biển, mà đáng lẽ phải dịch là *chảy về phía Tây*". Từ đó, Hoshino đoán rằng Phù Nam không thể là ở Cambốt mà ở Khorat trên sông nhánh Pasak chảy về phía Tây, nhập vào Mê Nam/Chao Praya rồi chảy ra biển. Dẫn Hoshino trong ý muốn *"tháo dỡ Pelliot"*, nhưng lại tỏ ra có ý riêng, tác giả M. Vickery nói không đồng tình với giải thích của Hoshino, mà cho rằng Phù Nam đúng là ở Cambốt, mà con sông chảy về phía Tây là sông Tonle Sap chảy ngược dòng vào Biển Hồ mấy tháng trong mùa nước lên (*sic*).

Kết cả chương này, ông viết: *"Cuối cùng, cách tốt nhất để định vị Phù Nam là nơi tìm thấy bia K40 ở Tonle Bati cách Phnôm Pênh 30km về phía Tây – Nam, vừa phù hợp thư tịch khi chưa có văn khắc (Đây là bia Phù Nam 3, còn gọi là Ta Prohm, nằm trong vùng Phnôm Da – Angkor Borei).* Tóm lại, theo ông là ở khoảng phía Nam Cambốt.

(*Lời bình*: Nói như Hoshino và M. Vickery thật là nói lấy được, không kể gì đến thực tế. Tôi không rõ cả hai ông có đọc trực tiếp văn bản hay không? Ít nhất, tôi nghi ngờ sự nghiêm túc của Hoshino. Xin xem bản nguyên văn hai đoạn của *Nam Tề thư* (7605 – 517) và *Lương thư* (8058 – 440) – *Súc ấn bách nạp bản, Thương vụ ấn thư quán Bắc Kinh; Nam Tề thư viết* "Hữu đại giang *thuỷ Tây lưu nhập hải:* Ở đây phải hiểu là có sông lớn, nước chảy từ phía *Tây* vào biển, cũng như *Lương thư* viết "hữu đại giang quảng thập lí *Tây Bắc lưu đông nhập ư hải*". Trường hợp trên có chữ *thuỷ*, trường hợp dưới, chỉ có *tây bắc lưu đông, phải* hiểu/dịch là *chảy từ Tây/Tây Bắc* đến *Đông* vào biển. "Vua *Hán học*" P. Pelliot dịch không sai, M. Vickery và Hoshino sai là do kém hay cố ý? Tiếc rằng ở đây không phải chỉ là hiểu sai chữ nghĩa mà là sai cả về kiến thức địa lí: 1. Tonle Bati và Tonle Sap là hai phạm vi khác nhau hoàn toàn. Khang Thái không đến Tonle Sap, bởi bấy giờ còn hoang vu và Chân Lạp thì phải sau 300 năm nữa mới lập. 2. Sông Pasak của Hoshino chảy theo hướng Bắc – Nam, song song với Chao Praya, chỉ đến Sara Buri mới làm một đường cong Tây – Nam để nhập vào Mê Nam. 3. Tất cả sông ngòi Đông Nam Á lục địa, *không có*

sông nào chảy về hướng Tây mà lại đổ vào biển. Đáp ứng 4 điều kiện hợp với thực tế địa lí, với thư tịch và khảo cổ học là: Quốc gia nằm trên bờ vịnh biển, quốc đô nằm trên bờ sông lớn chảy theo hướng từ Tây Bắc đến Đông Nam rồi đổ ra biển, cách cửa biển 200km thì không thể tìm đâu khác ngoài miền Tây sông Hậu với Kinh đô là *Angkor Borei (Nagara – pura)*.

6. Tộc người Phù Nam

Sự tranh cãi về vị trí địa lí của Phù Nam đã đi liền với vấn đề tộc người của nó và ngược với các học giả Pháp, coi đó có nghĩa là "*Núi*" của tiếng Khơme thì các chuyên gia nói chung đều cho rằng Phù Nam không phải là vùng lãnh thổ nói ngôn ngữ Khơme, mà là những nhóm cư dân khác:

– *J. Boisselier* chủ trương U Thong là trung tâm Phù Nam mà đây là địa bàn nói ngôn ngữ Môn nên lôi cuốn những người khác (sic) kéo dài địa bàn ngôn ngữ Môn đến bờ biển Việt Nam.

– *Janice Stargardt* (1986) cũng cho tiếng Môn là ngôn ngữ của cư dân cổ sống ở Trung và Nam Thái Lan cho tới Nam Việt Nam.

– *Helmut Loofs* (1979) nói thêm có một nền văn minh Proto – Môn trải ra khắp Nam Đông Dương.

– *B.P. Groslie* (1985) thì nghĩ khác, Phù Nam không phải là Khơme mà từ thời Đá mới (đúng ra là Sơ kì sắt) đã có một nền văn hoá bao quanh bờ biển miền Trung Việt Nam, gọi là Sa Huỳnh, cả Nam Việt Nam, có nét giống Borneo, Java của cư dân *Proto Indonesian*, tổ tiên của người Chăm. Như vậy, Phù Nam cũng giống như Chăm, là Austronesian.

– *Kenneth R. Hall* (1985), *Graham Thurgood* (1999) và cả *D.G.E. Hall* (1955) đều tin chắc Phù Nam là một vùng *Austronesian*.

D.G.E. Hall thì nói cụ thể hơn *"Người Phù Nam là Malay, thuộc giống Malay tuy không nói tiếng Malay theo nghĩa ngôn ngữ học"*.

– *Bellwood* (1992) dung hoà sự phân biệt ngôn ngữ và tộc người, đưa ra ý tưởng gọi chung là *Mongoloid phương Nam (Austric)* gồm cả dân nói Khơme và Malay.

– *D.G. Hall* thì khẳng định người Phù Nam mà người Trung Hoa gặp là dân nói Austronesian trước khi trở thành dân (nói) Khơme vào thế kỉ VI (sic).

– *Thurgood* nhấn mạnh theo cách của ông *"người Phù Nam là Austronesian, là sự thâm nhập đầu tiên của dân Nam Đảo vào đất liền khoảng 500 năm tr.CN và có lẽ còn sớm hơn đến Óc Eo, một cảng thị Khơme"* (sic).

– *Thurgood* dẫn nhà ngôn ngữ học *Blust* "Nếu (M. Vickery nhấn mạnh) Phù Nam là NĐ (Nam Đảo) sớm từ đầu Công nguyên, thì một mắt xích phương ngữ

đơn nhất có thể mở rộng từ một cái đầy phía Nam của bán đảo Malay tới Champa" (sic – có thể có con đường riêng chứ?). Từ đó, *Thurgood* suy luận "*Ngay cả nếu Hall và Blust đều không đúng* (M. Vickery nhấn mạnh) người ta vẫn có thể suy ra một đường dây thương điếm dọc bờ biển xa về phía Đông Malaysia ngày nay, nơi các thương nhân nói tiếng NĐ chế ngự. Nếu Hall và Blust đều không đúng thì tuy nhiên, bờ biển Phù Nam là dân nói Môn – Khơme hơn là Austronesian" (sic, tại sao?).

Tóm lại, tất cả 10 ý kiến đều cho tộc người Phù Nam là Môn, hoặc Nam Đảo. Điều này thực ra đã được giải quyết căn bản trên cơ sở khảo cổ học và dân tộc học từ trước (Xin xem *Lương Ninh*, 1981, 1987 và 2003). Không có ý kiến nào cho là Khơme, trừ M. Vickery.

Chính tác giả, M. Vickery thì kết lại: *"Có lẽ chúng ta có thể nhận xét rằng Phù Nam là một cường quốc biển (maritime power) mà người NĐ là những nhà hàng hải vĩ đại thì Phù Nam cũng phải là NĐ?"*.

"Không nghi ngờ gì nữa, cũng như phần lớn xã hội ở biển và ven biển, cảng thị là nơi hỗn hợp, mà cả Môn, Chăm là những nhóm chính, và có thêm cả nhóm Khơme, nhưng những bằng cứ hiện có thì có thể coi Phù Nam là địa bàn mà nhóm cư dân chủ yếu *chỉ có thể là Khơme (sic)*. Phần lớn văn khắc tiếng Khơme đầu tiên là ở miền Nam, trong đó, Angkor Borei, đầu thế kỉ VII, cho thấy một xã hội đã bám rễ sâu những cấu trúc xã hội, tôn giáo và phân tích sự phân bố qua thế kỉ VII đã cho thấy sự vận động dần dần lên phía Bắc. Ý nghĩ về sự tiến xuống nhanh chóng của người Khơme từ Chenla ở đường biên Khơme – Lào hiện nay là đi theo lĩnh vực của huyền thoại bác học (*scholarly myths*) dù thời gian người Khơme đến miền Nam chưa được xác định và những cuộc khai quật khảo cổ học ở Angkor Borei cho thấy sự hiện diện của con người phải ngược về trước Công nguyên nhiều thế kỉ, tuy chưa được phân tích".

"Cần phải nhấn mạnh rằng khi thiếu vắng văn bản viết ngôn ngữ bản địa thì việc xác định ngôn ngữ Phù Nam là không thể được, nhưng bằng cứ gián tiếp của *Tun Sun*, cộng với văn khắc Khơme thế kỉ VII thấy rõ trên đất Phù Nam đã gợi ý mạnh mẽ rằng cư dân là Khơme, ngay cả nếu các cảng thị có đầy các nhóm cư dân khác, đặc biệt là Nam Đảo. Khảo cổ học cũng cho như thế. Cuộc khai quật ở Óc Eo cho thấy không có sự gián đoạn thực giữa các tầng Văn hoá Phù Nam và Tiền Angkor về gốm, truyền thống tượng hoặc các chuỗi bình đồ, đã tạo ưu thế cho giả thiết về sự vượt trội của ngôn ngữ Môn – Khơme trong vùng kiểm soát của Phù Nam (có thể cả bán đảo Thai – Malay)" (sic). *(Những đoạn dẫn trên do tính chất đặc biệt của nó, đã được dịch sát nguyên văn để bạn đọc tham khảo).*

– *Lời bình:* Nghe, đọc thì thấy thật là uyên bác, tới 10 học giả với những ý kiến khác nhau. Tuy nhiên, có người khẳng định một chiều, cứ như đã từng gặp, nói chuyện với người Phù Nam mà không cần phiên dịch. Có người nói sai, như D.G. Hall nói về cảng thị Khơme, hay trở thành Khơme vào thế kỉ VI. Nhưng tất cả có gì là mới đâu? Mới chính là dụng ý ở đoạn tiểu kết của tác giả đã có thể giúp cho từng bước hiểu tác giả rõ thêm: Nêu mọi người chỉ để làm nền cho ý riêng, *thiên kiến, phiến diện và cứng nhắc*.

– *Thiên kiến* là ông có sẵn ý muốn coi đây là vấn đề Cambốt – Khơme. Ông dẫn *Hoshino*, nhưng không đáng tin, chính ông cũng nhận thấy như thế, song là để dẫn ý *"chảy về hướng Tây là Tonle Sap"*. Ông cố gắn Tonle Sap với Tonle Bati, gần nơi tìm thấy bia K40, gắn Phù Nam với Cambốt.

– *Phiến diện và cứng nhắc* là dựa vào bia sớm nhất viết chữ Khơme cổ có niên điểm 611, thế thì sáu thế kỉ trước của nước Phù Nam là cư dân nào? Cũng trong sáu thế kỉ này, tiến trình Khơme như thế nào? Chắc chắn chưa thể có tộc Khơme, tiếng Khơme và cả nước *Kambuja* – Chân Lạp – Bhavapura.

Vấn đề *Môn* và *Khơme, Phù Nam, Chân Lạp* cũng đã được trình bày rõ, đủ và đúng, khác M. Vickery, trong nhiều bài và kết lại trong *Vương quốc Phù Nam – Lịch sử và văn hoá* của Lương Ninh, 2005. Tiếc rằng điều kiện thông tin, trao đổi còn quá hạn chế. Tuy nhiên, dù có, thì không biết M. Vickery sẽ có ý kiến như thế nào hay như ông đã từng nhận xét về văn hoá tộc người của *L. Malleret, B.P. Groslie*.

7. Tên gọi "Phù Nam" và kinh đô của nó

Có quan niệm thử đưa ra, có tính chất ước lệ và không nghiêm túc (?) là tên gọi Phù Nam, Bạt Nam là do người Hoa phiên âm một từ Khơme cổ *vnam/bnam* nghĩa là *Núi* đã ảnh hưởng tới cuộc tranh luận về địa điểm kinh đô, danh hiệu của các vua của nó, *"Vua Núi"* và dẫn tiếng Khơme hiện đại gọi tên *anachakr bhnam nghĩa là vương quốc Núi, tên gọi một địa bàn rộng hơn* mà phần lớn các nhà sử học Cambốt chấp nhận (? sic).

Một vấn đề cùng với việc phục lập tên theo tiếng Khơme là phần lớn các tên có từ *Nam* trong văn bản Hán cổ viết về Đông Nam Á, đều có nghĩa là phương Nam, như *Nam Việt, Nam Hải, An Nam, Nhật Nam*. Như thế, *Phù Nam* sao lại không có nghĩa là *Bảo vệ phương Nam?* Đó là ý của Aymonier, P. Pelliot cho là cũng có thể (?), nhưng muốn (sic) coi là phiên âm, bởi có hai cách gọi, là *Phù* hoặc *Bạt*. Cả hai ông đều coi kinh đô là ở *Angkor Borei*.

Đến năm 1928, G. Coedes đưa ra và cố gắng chứng minh một thuyết mới là kinh đô của Ba Phnom, vẫn tồn tại trong nhận thức ước lệ cho đến rất gần đây,

cuộc khai quật khảo cổ học ở Angkor Borei phát hiện được khá nhiều dấu tích cổ (2004: chẳng lẽ M. Vickery không biết có cuộc khảo sát của P. Paris năm 1941 và của M. Malleret năm 1944?), trong khi ở Ba Phnom thì không thấy có.

Một đoạn dài trình bày lí lẽ và tranh luận về các tên gọi Đặc Mục, Vyadhapura, các địa danh Angkor Borei, Ba Phnom, cả Asram Moha Rosei, Vrai Krapas, đã khá quen thuộc trong các tài liệu Việt Nam. Đáng chú ý điểm mới, độc đáo nhưng cũng khá kì dị là đoạn kết của tác giả: "Với *Vyadhapura*, tuy những văn khắc ở thế kỉ X dường như có liên quan đến cả hai, Angkor Borei và Ba Phnom, tên gọi chỉ thấy có một lần trong văn khắc *Tiền Angkor*, K109, niên điểm 655, tìm thấy ở gần Banteay Prei Nokor, huyện Thbaung, tỉnh Kômpông Chàm, cách xa cả Ba Phnom và Angkor Borei về phía Đông... Trong những nghiên cứu trước đây, tôi đã gợi ý về tầm quan trọng của Vyadhapura trong các văn khắc Angkor vì đây là quê hương của Jayavarman II và không có quan hệ gì với Ba Phnom Tiền Angkor, cả Angkor Borei hay Phù Nam. Việc nhắc đến Vyadhapura ở thế kỉ X gợi ra rằng bấy giờ nó trở thành *một tỉnh rộng*, bao gồm cả Angkor Borei và Ba Phnom, và có lẽ cũng là cả *địa bàn nguyên thuỷ của nó* (sic, một sự suy đoán không có căn cứ, không có khái niệm về địa lí – vùng dân cư; ngày nay gồm ít nhất 3 tỉnh, cách nhau hai con sông lớn; lại là một sự khiên cưỡng).

Đoạn cuối bàn thêm về quãng đường đi đến kinh đô, theo thư tịch, dài khoảng 200km. Nếu đi từ Óc Eo đến Angkor Borei thì chỉ 90km, nhưng nếu (rẽ phải đi tiếp) đến Kômpông Chàm (theo thuyết của M. Vickery) thì hợp, khoảng 200km. Nếu hiểu rõ thì không một ai muốn đến Kômpông Chàm và cả Ba Phnom mà lại đi theo đường từ Óc Eo, mà phải vào sông Tiền (chứ không phải sông Hậu), ngược dòng đến nơi. Tuy nhiên, thế kỉ III, Khang Thái đến đó làm gì; vì ở đó chỉ có *rừng (Prey)* và *bến sông (Kômpông)*. Thư tịch không nói đi từ cảng thị (có phải đi buôn đâu), mà phải tìm đến kinh đô, chắc cần có dân địa phương dẫn đường, đi vào *từ cửa sông*, đoán là sông Hậu, đến Châu Đốc rồi theo đường kênh đến Angkor Borei, vừa đúng 200km.

8. Sự kết thúc của Phù Nam

P. Pelliot dẫn thư tịch nói về Phù Nam mà sự chấm dứt (của nước này) đi liền với sự xuất hiện của Chân Lạp, lần đầu tiên được nói tới năm 616 – 617. Chân Lạp vốn là thuộc quốc của Phù Nam, sau nổi dậy chinh phục lại. Vua của nó là Citrasena, đến con là Isanasena, sống ở thành Isana. Nhưng Phù Nam còn tồn tại, còn cử sứ thần vào triều cống đến các năm 618 – 649. Như thế, có đến hơn 30 năm, Trung Hoa thừa nhận cả hai, Phù Nam và Chân Lạp.

Coi như P. Pelliot phiên âm đúng thì Isanavarman sống ở thành Isanapura (Sambor Prei Kuk), trị vì trong khoảng 620 – 630, vậy chính ông là cử sứ thần đến Trung Quốc nhân danh Phù Nam?

P. Pelliot cho rằng Kinh đô Phù Nam ở Angkor Borei, khi bị Chân Lạp đánh phải chạy về phương Nam, đến Naravaranagara được đoán là ở khoảng Cambốt.

G. Coedes thì lại cho kinh đô là Đặc Mục, ở Ba Phnom – Prey Veng, khi phải chạy về phương Nam thì đến Naravaranagara tức là ở Angkor Borei.

G. Coedes còn đi xa hơn nữa, cho rằng dòng Vua Núi bị đánh đã chạy sang Java, lập/phục hồi dòng Vua Núi – *Sailaraja* ở đây. Tác giả đã chứng minh điều đó, nhưng như thế là nhầm. Đây là vấn đề dòng Vua Núi (*Sailaraja*), vua của Phù Nam có chạy sang Java và có khôi phục ở đây vương triều này hay không, G. Coedes xác định điều này với tính chất *một giả thiết*, M. Vickery chứng minh ngược lại là không có, cũng *chỉ là một giả thiết*, lại càng ít căn cứ thuyết phục hơn.

Lời bình: Nói hơn 30 năm, Trung Quốc công nhận cả hai nước, Phù Nam và Chân Lạp và hoàn toàn không đúng thực tế lịch sử. Vì, *thứ nhất*, khoảng năm 611, Chân Lạp căn bản đã có thể đánh chiếm được Kinh đô Phù Nam; *Thứ hai, Tuỳ thư* bắt đầu tìm hiểu, ghi chép về Chân Lạp, viết rõ rằng: Năm Đại Nghiệp thứ 13 (năm 617) (Chân Lạp sang cống, lễ rất hậu *rồi dứt*, hơn 40 năm. Sau đó mới lại thấy ghi có sứ sang chầu, nhưng chỉ là của *Lục Chân Lạp*, 4 lần vào các năm 753, 771, 779, 799. Như thế (617 – 753) là 136 năm không có quan hệ gì với Chân Lạp; tiếp theo, từ năm 680 Jayavarman I qua đời đến khi Jayvarman II lên ngôi năm 802 là 122 năm, cộng là 258 năm không biết đến tên một vị vua nào, một vương triều nào của Chân Lạp mà đó là vấn đề của Chân Lạp. M. Vickery chẳng nhẽ không biết điều này? Hay do không đọc được *Tuỳ thư*? Hay lại cũng không tin thư tịch? Nhưng ghi chép ngoại giao thì đáng tin. Tôi sẽ trở lại vấn đề này, vấn đề có hay không cuộc khủng hoảng tản quyền 258 năm vào dịp khác.

– Nhưng thư tịch ghi tiếp Phù Nam vẫn cử sứ thần đến vào các năm từ 618 đến 649. Có nghĩa là vua Phù Nam bị đánh, chạy về phương Nam đến *Naravaranagara* và trụ được 30 năm nữa. Điều này cũng đã có những suy đoán nghiêm túc dựa vào tình hình và nội dung văn khắc, nhưng không được tác giả nói tới. Điều mà ông tập trung chú ý là chứng minh rằng *Jayavarman II* (người khôi phục vương triều Chân Lạp sau cuộc tấn công của Java đã chủ động "cư trú chính trị" ở Nam Indonesia (?) để tránh sự rối ren bên trong (dấu hỏi chưa tin là của tác giả). Ông chứng minh sự tiếp nối liên tục của các triều vua từ Phù Nam đến Angkor qua sự suy đoán nội dung văn khắc, một sự suy đoán rất chủ quan, sai lệch, nhưng theo tác giả: *"Như thế, sự giải thích (của thư tịch Trung Hoa) về sự chuyển tiếp Phù Nam – Chân Lạp là giản đơn, sai lầm, bởi vì*

người Trung Hoa chỉ quan tâm chủ yếu đến buôn bán và hải cảng, rất ít thông báo về nội chính" (sic). Tác giả đã suy đoán tuỳ tiện văn khắc, không khai thác được thư tịch cổ mà lại cho là sai thì thật là chủ quan).

9. Phù Nam là gì?

"Sau khi xem lại và phân tích bằng cứ, có lẽ một vấn đề cơ bản có thể được đặt ra Phù Nam là một quốc gia thống nhất hay một đế quốc như là người Trung Hoa hay các học giả Châu Âu truyền thống đã từng tin như thế, hoặc là một nhóm hải cảng, trên bờ hay gần bờ biển, giống như Sri Vijaya ở Indonesia, mà lúc này nơi này, lúc khác nơi kia giữ ưu thế?

Dù ý kiến thứ 2 có được chấp nhận thì vẫn thấy rằng Phù Nam không được rõ bằng Sri Vijaya. Đối với Sri Vijaya, thư tịch kết hợp với văn khắc bản địa cuối thế kỉ VII cho thấy, có ít nhất hai lần *"rời đô"* (hoàn toàn trừu tượng hoá khỏi sự ứng dụng của thuật ngữ này), từ Palembang đến Jambi, rồi sau lại trở lại Palembang. Với Phù Nam, thư tịch Trung Hoa sớm nhất không viết gì về trung tâm quyền lực của nó, chỉ có tài liệu muộn vào thế kỉ VII mới cho biết nó cách biển 200km và cho nó một cái tên, *Te Mu* (Đặc Mục) mà còn xa mới giải mã được nghĩa là gì. Khảo cổ học cũng chỉ là phức tạp thêm vấn đề xa như thế, bởi địa điểm làm bằng cứ chắc nhất cho việc này là Angkor Borei lại chỉ cách 90km xa nơi là bằng cứ chắc nhất cho hải cảng chính Óc Eo.

Chắc chắn là toàn bộ vùng mà người Trung Hoa coi là Phù Nam cũng có nhiều cảng, từ bờ biển Việt Nam, Cambốt đến Tun sun, nơi nào đó trên bán đảo Thai Malay, nhưng toàn bộ thư tịch Trung Hoa nói về vấn đề này lại chỉ đặt các cảng dưới mắt họ là vùng trung tâm mà nay là Nam Cambốt và nối liền Việt Nam. Tuy nhiên, không phải *tiên quyết* cứ có nhiều cảng thì làm thành một quốc gia thống nhất. (*Lời bình:* Chỉ có Việt Nam mới có cảng biển, Cambốt chưa bao giờ có cảng biển dù để cho thuyền gỗ đi biển trước năm 1860, khi người Pháp giúp lập cảng Cômpong Som. Lí do này thật dễ hiểu).

Kết lời bình

Tự đặt cho mình nhiệm vụ chủ yếu là giới thiệu một bài nghiên cứu mới, nên tôi cố gắng bám sát trình tự nội dung, diễn tả đúng, sát ý tác giả, tuy không dễ gì với một bài như thế này, với một học giả viết điêu luyện, tinh tế từng chữ. Một số đoạn tinh tế và cần, tôi đã dịch nguyên văn để bạn đọc dễ tham khảo. Đương nhiên, do tính chất của bài, tôi thấy không thể chỉ giới thiệu mà nên có bình luận, và đã *có lời bình* ngắn gọn với từng chỗ cần, viết riêng trong ngoặc để khỏi lẫn và cuối cùng là *Kết lời bình.*

Tôi không hề phản đối *sự tháo dỡ*, thậm chí còn nghĩ là cần, để tránh đường mòn lối cũ, tìm cái mới, mà *phát hiện cái mới* chính là yêu cầu, bản chất của khoa học. Tuy nhiên, thực tế công việc này của M. Vickery có nhiều hạn chế:

– Ông đặt đầu đề bài viết như đã nêu trên, nhưng thực tế với lời bình chi tiết nêu trên, đã chứng tỏ ông *không đủ trình độ để tháo dỡ* P. Pelliot về văn bản cổ chữ Hán, G. Coedes về văn khắc viết cổ Khơme và Sanskrit;

– Ông không đủ hiểu biết tài liệu khảo cổ học và sử dụng nó một cách phiến diện, hạn chế (Tôi cứ băn khoăn tự hỏi liệu ông có bao giờ được thấy một công trường khai quật cùng với cảnh quan, một tập hợp hiện vật khảo cổ học Phù Nam?).

– Ông không đủ hiểu biết về Văn hoá Phù Nam và cả vùng Nam Đông Dương mà lại bàn về nước Phù Nam;

Đặt ra các thuật ngữ như *văn hoá dân gian hàn lâm, huyền thoại bác học* và sử dụng một cách tuỳ tiện, sai lệch các thuật ngữ *Tiền sử, Lịch sử*, khi đã có lịch sử được ghi chép, có bộ máy nhà nước.

Ông đề cao E. Poree Maspero, tuy nhà nữ dân tộc học này rất đáng quý, đáng trân trọng ở công trình văn hoá dân gian của bà, nhưng kết luận được gì? Để làm gì? Để thay thế G. Coedes, P. Pelliot hay E. Aymonier – người đầu tiên giải mã chữ Khơme cổ?

Tôi sợ rằng như thế là ông đã xắn tay áo *tháo dỡ lâu đài* để xuống *ở nhà tranh?*

Dù sao, cuối cùng, tôi cũng thấy được ông, hiểu được ý của ông. Tất cả, chỉ là nhắc lại, bàn thêm để dẫn tới ý gọi là mới của ông. Ông muốn người ta phải hiểu rằng Cambốt là sự tiếp nối vương triều Phù Nam, rằng cư dân chủ yếu ở Phù Nam cũng là Khơme, ít nhất cũng là Môn – Khơme (tôi đã từng chứng minh rằng về tộc người, Môn và Khơme là hai vấn đề khác nhau). Hình như ông đã làm việc này sau một chuyến đi giảng dạy ở Đại học Phnôm Pênh năm 2003, nhưng như thế, ông đã bỏ qua ý kiến của *tất cả các học giả* từ năm 1903 đến năm 2003, bỏ qua thành tựu của hàng chục cuộc khai quật khảo cổ học, đi ngược các tài liệu lịch sử và văn hoá, do đó *sai lệch về mặt khoa học và nguy hại về mặt quan điểm sử học*. Thật đáng tiếc khi tôi biết ông là một nhà nghiên cứu sâu sắc, nghiêm túc và chặt chẽ.

(Nghiên cứu lịch sử, số 7 – 2005)

NƯỚC PHÙ NAM – MỘT BƯỚC NGOẶT LỊCH SỬ

Trước tiên, xin rào trước một số điều để khỏi phải trở đi trở lại nhiều.

Một số người muốn gọi là văn hoá Óc Eo thôi, mà sợ gọi là văn hoá Phù Nam, lại còn cho là không/chưa thể coi Óc Eo là cái gì của Phù Nam (?). Nhưng người nước ngoài thì họ đã coi từ lâu rồi (Malleret. L 1963; Higham. Ch 2002). Nếu chỉ gọi văn hoá Óc Eo thì chỉ là một văn hoá khảo cổ bình thường. Cũng như nếu chỉ gọi văn hoá Sa Huỳnh, kể cả văn hoá Đông Sơn, có ý nghĩa gì nếu không gắn với nước Champa, Âu Lạc?

Một số người chê L. Malleret là *"khai quật không đúng quy cách, thu lượm hiện vật một cách ngẫu nhiên, tài liệu công bố quá lộn xộn"*. Cách nói như thế không đúng thực tế, mà dễ dẫn tới bỏ qua, coi nhẹ một nguồn tài liệu phong phú, đáng quý mà lâu nay vẫn là nguồn tài liệu chủ yếu của các học giả nước ngoài và trong nước.

Đem so sánh Sa Huỳnh với Óc Eo để thấy chỗ giống nhau, chỗ khác nhau là so lệch. Sa Huỳnh là thời sơ kì đồ Sắt, trên bình diện lịch đại chỉ có thể tương đương với tiền Óc Eo thôi, có thể là văn hoá Cần Giờ, Hàng Gòn. Còn Óc Eo phát triển hơn một mức trên cơ sở đó và đã có nền văn hoá cao hơn, đã có Nhà nước rồi.

1. Trên cơ sở kĩ thuật đồ sắt sơ kì, sự phát triển kinh tế nông nghiệp, đánh cá và nghề thủ công, sự tham gia của người nước ngoài, chủ yếu là người Ấn Độ về cả các mặt văn hoá, chính trị và kinh tế và trước hết là ngoại thương đường biển là mục đích mà họ tìm đến đây, bờ biển An Giang ngày nay, nước Phù Nam đã hình thành trên miền Tây sông Hậu, kéo dài từ Cà Mau đến Châu Đốc, nối liền bằng kênh đến núi Angkor Borei, kinh đô của Phù Nam, được gọi chệch sau này của dân địa phương.

Sự hình thành nước Phù Nam làm *một điểm nối liền/trung chuyển* của con đường buôn bán Đông – Tây lần đầu tiên xuất hiện đã là ***sự mở đầu của một bước ngoặt*** *của lịch sử thế giới, ít nhất cũng là lịch sử Đông Nam Á.*

Nước Phù Nam phát triển, *"đóng tàu to, vượt biển lớn chinh phục hơn 10 nước"*, cũng đã rõ, không cần phải trở lại. Nó có thể có giao lưu kinh tế và văn hoá

với Kim Lân (Suvarnabhumi) thường được coi là Myanmar ngày nay, nhưng không có ảnh hưởng trực tiếp với vùng Beithano cũng như với các quốc gia Môn, Pyu – Sudhammadesa, Ramanadesa, Sri Ksetra. Nhưng với vùng hạ lưu Mê Nam, quan hệ với 2 nhóm nước Đốn Tốn, Xích Thổ, với những di chỉ khảo cổ học như U Thong, Khu Bua, Ban Don Ta Phet, Lop Buri, Chan Sen, Chainat... là những thuộc quốc, những vùng có ảnh hưởng trực tiếp cũng đã được chứng minh, trình bày khá nhiều, khá rõ rồi.

Phù Nam còn chinh phục cả vùng bình nguyên Khorat, nơi cư trú của một nhóm Môn cổ, trong đó một bộ lạc sẽ trở thành người Khơme khi họ lập nước Bhavapura. Tất cả phải thần phục, phụ thuộc ngoại giao và có thể phải nộp thuế cống, nhưng nhờ sự tác động trở lại của Phù Nam, qua địa vị trung tâm thương mại quốc tế mà phát triển lớn mạnh lên. Điều này được cả thư tịch cổ và minh văn xác nhận.

Phù Nam trở thành một vương quốc, hơn nữa một đế quốc cổ đại theo cách gọi của nhiều tác giả mà dấu tích văn hoá của nó lan toả hầu khắp đồng bằng sông Cửu Long – An Giang, Kiên Giang, Cà Mau, Đồng Tháp, Cần Thơ, Long An, Vĩnh Long... cũng rõ ràng (Lương Ninh, 2005).

Với vị trí đặc biệt, nó trở thành *một điểm trung chuyển bắt buộc* ở thời của nó, trên con đường buôn bán Đông – Tây, do đó trở thành *một trung tâm thương mại biển Đông – Tây*, hay như có tác giả gọi, là một *"trung tâm liên thế giới"*.

Là một trung tâm thương mại quốc tế, đương nhiên phải có mặt nhiều người ngoại quốc, nhiều hàng/vật phẩm *ngoại nhập*. Những vật *ngoại nhập* này, gồm 3 loại chính, đều do L. Malleret phát hiện, công bố.

a. Nguồn La Mã, có 2 đồng tiền/kỉ niệm chương, niên đại thế kỉ II. Xin nói thêm, ở U Thong (Thái Lan), rất có thể là thuộc quốc của Phù Nam, cũng phát hiện được một đồng tiền vàng nữa, nhưng muộn hơn, thế kỉ III, do Landes công bố (1982). Những đồng tiền loại này cũng được tìm thấy nhiều hơn ở Ấn Độ, nên có ý kiến cho rằng, chúng cũng do người Ấn Độ mang đến, chưa thấy dấu hiệu do chính thương nhân La Mã mang đến đây.

b. Nguồn Trung Quốc, phải nhấn mạnh là mới thấy có rất ít, một mảnh gương đồng thời hậu Hán (ad25 – ad220) và nếu có thể kể thêm, một hình khắc vạch trên thiếc một chiếc "hồ" kiểu Trung Hoa. Điều đó không thể không nghĩ rằng người Trung Quốc đến chưa nhiều, chưa có vai trò lớn ở cảng thị Phù Nam. Đóng góp lớn nhất của người Trung Hoa có lẽ là những sứ giả đến đây, cầm bút ghi chép, kể lại hành trình và mô tả lại về nước Phù Nam. Nhưng chắc rằng hàng hoá Trung Quốc cũng là một mục đích của buôn bán, nên có thể việc này – việc mua hàng cần dùng – chủ yếu do người Phù Nam đảm nhiệm.

c. Nguồn Ấn Độ, hẳn là chủ yếu: có 36 nhẫn, mặt ngọc, đồng, thiếc, có khắc lời chúc, cầu, niệm bằng chữ Brahmi và Sanskrit.

Ở nơi buôn bán, hàng ngoại nhập không phải là quan trọng lắm, đến rồi đi, ý nghĩa không nhiều; cái chính là những doanh nhân, thương nhân lưu lại lâu dài hay qua lại thường xuyên. Có thể đoán là ở Phù Nam và các thuộc quốc của Phù Nam, người La Mã và cả người Trung Quốc lưu lại cư trú rất ít hoặc hầu như không có và nếu có thì cũng không lâu.

Người Ấn Độ thì chắc chắn là khá đông đúc và định cư khá lâu, bởi tính chất những hoạt động của họ:

– *Truyền thụ* cho người Phù Nam, dù chỉ là một lớp trí thức biết đọc, viết được chữ Hồ, dùng để viết văn bia chữ Sanskrit mà trình độ văn pháp đã kha khá.

– *Truyền bá* hai tôn giáo, Phật giáo và Hindu giáo.

– *Góp phần xây dựng* nền văn hoá cổ Phù Nam mang màu sắc Phật giáo và Hindu giáo lại đậm tính bản địa và cứ xem hình thức thể hiện và phạm vi phát hiện tượng thờ thì hoàn toàn có thể coi vương quốc Phù Nam là một trung tâm Phật giáo và Hindu giáo để từ đây lan toả đi đến những nơi khác chịu ảnh hưởng của nó, trong suốt thời của nó. Sau đây, ở những nơi khác, khi ảnh hưởng trực tiếp của nó không còn nữa, thì nghệ thuật tượng đã đi tới những biến đổi sâu sắc mang tính địa phương.

Những hoạt động như thế này *không thể là công việc của ngày một, ngày hai, của một nhóm người*, càng không thể của một nhóm nhỏ thống trị mà phải là một cộng đồng tinh hoa định cư lâu dài nhiều năm, làm thành một bộ phận cư dân chan hoà và tích cực. Sự diễn tiến của hai hệ thống tượng Visnu và Phật Buddhapad đã bắt đầu và đều kì cập nhật mô hình (model) mới kéo dài ít nhất 2 thế kỉ IV – VI.

Theo Decasparis (1979), những chữ cổ Ấn Độ khắc trên đồ trang sức và con dấu, cổ nhất được dùng vào cuối thế kỉ I – đầu thế kỉ II, kiểu chữ muộn còn được sử dụng ở thế kỉ V. Trong một vài trường hợp cần thiết, còn đón cả một nhân vật đặc biệt người gốc Ấn Độ đến cầm quyền ở Phù Nam một vài năm, thì không nên nghĩ đây là một người ngoại tộc lại được "mời" đến làm vua nước khác mà có thể là sự tín nhiệm của nhóm kiều dân tinh hoa đang cộng cư. Và vấn đề là hiệu quả, thuận hay không, tốt hay không? Tôi liên tưởng đến ngày nay, có người gốc ngoại kiều, được bầu vào các địa vị chủ chốt cao nhất ở một vùng trong một nước. Các học giả phương Tây thường nghĩ là có sự áp đặt mô hình Ấn Độ vào thể chế Phù Nam hoặc nghi ngờ sự có thật của một số sự kiện liên quan đến Ấn Độ, ví như sự kiện đã có Kaundinya 1 lại có Kaundinya 2, có Hỗn Điền lại có Kiều Trần Như.

Nếu nghĩ đây là một cộng đồng dân cộng cư xây dựng một xã hội có cả nhiều ngoại kiều sinh sống buôn bán, một nền văn hoá Phù Nam đặc sắc bản địa và mở, thì sẽ dễ hiểu hơn. Đông Nam Á hình như vẫn duy trì rất lâu một hiện tượng lạ trong quan hệ tộc người, đến nay còn chưa được hiểu biết nhiều: Một quý tộc trong Seraja Melayu hỏi "liệu *Sultan* của Pahang hay của Perak có khác gì sultan của Melaka? Trả lời: tất cả các vị ấy đều là chủ của chúng tôi, nếu như mọi sự đều tốt đẹp".

Có tác giả coi là có hiện tượng *Ấn Độ hoá* hay sự tạo thành *nước Ấn Độ bên ngoài, nước Ấn Độ rộng lớn hơn*, tức là một bộ máy cai trị áp đặt mô hình tập quyền, chuyên chế kiểu Ấn Độ, hay trực tiếp của Ấn Độ. Tuy nhiên, một nhóm người thì có thể áp đặt được một bộ máy cai trị, nhưng xây dựng cả một nền văn hoá thì không thể được. Hơn nữa, nền văn hoá Phù Nam, nếu phân tích từng đường nét tượng, từng hình khắc trên hàng nghìn mảnh vàng thì thấy rõ tuy chịu ảnh hưởng Ấn Độ nhưng vẫn đậm đà dấu ấn bản địa Phù Nam; và hơn nữa ở chính Ấn Độ đâu có phải là luôn luôn tập quyền để có mô hình?

Có người Ấn Độ và nhiều người từ những nơi khác vốn có quan hệ, đến với người Ấn Độ và qua họ đến với Phù Nam.

Đáng chú ý trong số những mảnh thiếc có khắc chữ và hình, theo L. Malleret, có hình 1 người đội mũ chóp nhọn *kiểu Scythe*.

Vài người có mũ cao, *kiểu người Âu*.

1 cành nguyệt quế kiểu Mathura

12 mảnh khắc chữ *Brahmi và Pallavah*

1 chiếc "hồ" kiểu Trung Hoa.

Ngoài ra, cũng cần chú ý đến *cái vòi ấm* tìm được trong hố khai quật ở Nhân Nghĩa, Cần Thơ: vòi ấm bằng đất nung, hơi thô, hình đầu người đội mũ chóp cao hơi cong (hình lưỡi cày), quấn khăn quàng to, dày. Mô típ hoàn toàn khác loại vòi có nhẫn kiểu Óc Eo, chắc không phải từ nơi khác mang đến vì chất gốm thô kệch, không đẹp; làm tại chỗ nhưng rất lạ, như muốn phỏng theo một mô típ bên ngoài, gợi nhớ một kỉ niệm từ Trung Á xa xôi và lạnh lẽo.

Thế kỉ I tr.CN – thế kỉ chuẩn bị cho sự thành lập nước Phù Nam, lịch sử thế giới diễn ra một sự kiện đáng chú ý: con đường tơ lụa trên bộ xuyên qua Trung Á đã nhộn nhịp; nhu cầu sản phẩm vàng, bạc, đồng, thuỷ tinh của La Mã đối với vua chúa phương Đông và ngược lại nhu cầu hàng tơ lụa, gấm, hương liệu của phương Đông đối với thế giới Địa Trung Hải đã tăng cao, thì xảy ra việc người Parthia hiểm khích chống Lã Mã; đế quốc Asoka vừa tan rã thì nhóm cư dân Trung Á, sống chủ yếu bằng nghề chăn nuôi du mục, rải rác khắp một vùng rộng lớn từ

Trung Á tới Tây Âu mà người Trung Quốc gọi là Nguyệt Thị hay Nhục Chi, người Ấn Độ hay gọi theo người Âu là *Scythes/Scythyans*, đến đây, nhóm ở Bắc Ấn Độ họp lại lập quốc gia mà người Ấn Độ gọi họ là *người Saka*, gọi nước của họ là "*đế quốc Kushana*" (80 TCN – SCN 250). Đế quốc Kushana bao trùm toàn bộ vùng Ngũ Hà (Panjab) với lưu vực Ganga, tức là vùng tập trung trù phú nhất Ấn Độ, bao gồm cả con đường thông thương từ Trung Á tới Ấn Độ và tới Ấn Độ Dương. Thời gian này có sự giao thoa văn hoá mạnh mẽ giữa Ấn Độ và Saka đến nỗi lịch pháp cổ Ấn Độ dùng ngay lịch pháp Saka, Phật giáo tàn suy ở Ấn Độ thì lại được bảo tồn ở Kushana và từ đây đi vào Trung Á, theo những đoàn lạc đà chở hàng. Trong bối cảnh đó đã hình thành cả một trường phái *nghệ thuật Gandhara*, dung hợp văn hoá Địa Trung Hải với Gupta cổ điển Ấn Độ. Cũng trong bối cảnh đó, vua Kushana là *Kanishka* (SCN 78 – SCN 144) bắt chước, đúc tiền vàng kiểu đồng *Denarius* La Mã, một mặt hình nổi Đức Phật theo tư thế Gupta (hai mép áo dhoti song song, tay trái túm vạt áo nâng cao), mặt kia đúc hình *vua Kanishka*, tay trái cầm giáo, râu quai nón oai vệ, mũ cao, áo choàng rộng, đi ủng, đứng trước bàn thờ lửa, rất đậm phong cách Ba Tư (hình 2). Trong trường hợp như thế, sự hoà trộn yếu tố Ba Tư (Trung Á); Scythe và Ấn Độ, rộng hơn là cả Âu – Á, là hiển nhiên, rất khó tách bạch, cả trong việc giao thông, vận chuyển cũng như mang các yếu tố văn hoá khác nhau đến những miền người Ấn Độ đã từng làm ăn sinh sống. Rất khó phân biệt họ đâu là nhà buôn, nhà văn hoá, nhà truyền giáo và cả nhà nghệ thuật. Họ đã để lại dấu ấn văn hoá tộc người của họ cùng với văn hoá cổ điển Ấn Độ hay ẩn dưới, ẩn trong văn hoá cổ điển Ấn Độ.

L. Malleret cũng đã mô tả như sau: "Giữa thế kỉ IV, có một *lớp người Ấn – Scythians* sống ở Óc Eo được chứng thực bằng những hiện vật *Iran*, như các đồ đồng, hoạ tiết của một số hình khắc chìm, một nút thuỷ tinh đầu tròn, kiểu *Sassanid*, nếu không phải đúng là gốc *Sassanid*. Tượng Surya ở Ba Thê, như Goloubew đã tả, ăn mặc hệt kiểu Tartare, cái mũ trụ giống cái *konlah* Ba Tư, bộ y phục *Kosak* với cái quần bó và đôi ủng kỵ sĩ" (Malleret L. 1959 – 1963: 320).

Một lớp ngoại kiều (Meteoci) đến một độ nào đó thì không còn là ngoại nữa mà trở thành nội.

Thư tịch cổ nói về việc trồng lúa nổi; khảo cổ học từ 1944 đến nay đã phát hiện một nghề gốm rất phong phú, độc đáo, cao hơn và đặc sắc hơn tất cả các di chỉ khảo cổ học ở xung quanh. Sống trên vùng sông nước, ven biển, chắc chắn còn có nghề đánh bắt hải sản. Một lượng đồ trang sức rất lớn từ L. Malleret, có 1.311 món nữ trang vàng, hơn 10.000 viên/hạt ngọc, đá quý; đến những năm sau 1975 phát hiện thêm khoảng 100 món trang sức vàng, 443 hạt đá quý, hơn 120 con dấu (triện),

gần 2.000 mảnh vàng, có thể là các vật cúng đặt ở sima các đền, chùa. Rõ ràng là các vật dùng của một xã hội phong túc, buôn bán, không phải "chân lấm tay bùn".

Ch. Higham (2002) cho là những nồi nấu kim loại bằng đất sét, những khuôn đúc hai mặt bằng đá, rất nhiều đá quý đủ loại, còn chờ bịt bọc bằng kim khí quý tìm thấy rất nhiều, cả một lượng đáng kể hạt thuỷ tinh, từ khối thuỷ tinh nhập của Ấn Độ, được nấu chảy bằng nồi đất theo kĩ thuật truyền thống đã có từ hơn nghìn năm, nói lên một nền kĩ nghệ bản địa lâu đời.

Rồi ông lại cho rằng "Óc Eo không chỉ là một *cảng thị* mà còn là *một trung tâm thủ công nghiệp lớn*, có đủ nhân lực để đào đắp gò đất, đúc gạch, xây tường, dựng đền, một đầu mối thương mại mà lượng và loại hàng hoá vượt xa các nơi khác ở Đông Nam Á" (Higham Ch. 2000: 237).

Như thế, có một lớp người chuyên là nông nghiệp, thu kiếm lâm sản, đánh bắt hải sản và giao thương biển, một lớp người chuyên buôn bán, chợ búa. Một xã hội gồm các nhóm dân cư bản địa, người Nam Đảo và người Môn cổ, nhóm người Ấn Độ, người Scythes và Trung Á. Nhưng mỗi nhóm là bao nhiêu, cộng cư như thế nào? Chưa có tài liệu nào cho biết. Khảo cổ học phát hiện một số cột nhà sàn, nhưng không rõ họ có sống theo từng khu, hay là sống xen kẽ, hay là dựng nhà sàn san sát nhau, lập phố nối dài, dọc bờ kênh, quay lưng ra kênh, như ngày nay? Hay đó chính là kinh nghiệm sống đã có từ hàng ngàn năm thích hợp với cuộc sống sông nước? Họ đã sống, sản xuất, xây dựng nên vương quốc Phù Nam mà độ phát triển, phồn vinh của nó vượt xa các quốc gia khác cùng thời với nó ở Đông Nam Á. Một trong những nguyên nhân chính đem lại cho nó sự phồn vinh như thế, tinh thần cộng cư cởi mở như thế là vị trí của nó: vị trí trung độ và đầu mối của con đường thông thương ven biển Đông – Tây, phân biệt Phù Nam với tất cả các quốc gia khác trong khu vực.

2. Sự chuyển biến lớn

Bấy giờ, người ta đi lại buôn bán bằng phương tiện gì? P. Manguin có công trình nghiên cứu khá kĩ về con thuyền "hình vỏ trứng" (cong khum như vỏ trứng), buộc dây (không dùng đinh), xuất hiện từ thời tiền sử, từ khi chưa có đinh sắt và vẫn còn tác dụng cho đến đầu thời kì lịch sử (khoảng thế kỉ VII – VI tr.CN, đến đầu CN). Một số tầu bị đắm ở gần bờ biển Philippines, Indonesia cho thấy rõ cấu trúc và khả năng của nó. Tuy nhiên, dường như loại phổ biến, có tác dụng hơn là loại thuyền tam bản, đóng đinh, có thành hơi cao, có một cột buồm, sức chở tương đối lớn, 1 – 2 tấn, như hình khắc trên một con dấu tìm được ở Óc Eo và có lẽ cũng là con tàu đắm ở bờ biển Cà Mau phát hiện cách đây hơn 10 năm (hình 3). Nhưng loại này chỉ có thể chạy ven bờ, đi gần. Phải đến thế kỉ VII, người ta mới có thể đóng những con tàu lớn hơn,

thành cao hơn, lòng rộng hơn, có thể dựng 2 – 3 cột buồm để đi ra biển khơi xa, như hình khắc trên tường đá Borobudur. Đây cũng là lúc, từ thế kỉ VII, có thêm sự tham gia của người Ả Rập, các thương lái rời bỏ dần đường đi ven bờ, để từ Ấn Độ Dương đi vòng qua bán đảo Malaya, qua eo Sunda, rất giàu hương liệu, gia vị, gỗ, buôn bán với Trung Quốc và vùng đảo. P. Manguin và các nhà hải dương học cho rằng với thuyền hình vỏ trứng, buộc dây, chỉ hơn thuyền độc mộc chút ít, người ta vẫn có thể ra khơi xa, bằng cứ là đã phát hiện được chiếc thuyền loại này bị đắm ở bờ biển Philippines, nhưng trước đây, hiểu biết còn hạn chế, ra xa bờ, ngại nhất đụng đá ngầm, bãi san hô, dày đặc ở khoảng giữa Sumatra và Borneo, ở biển Đông nói chung. Đến thế kỉ VII, thuyền đã tốt hơn, kinh nghiệm tích luỹ phong phú hơn, các hải thuyền đi vòng qua Sumatra, qua eo Sunda hoặc đi qua eo Malaca đến Java, Borneo, tiện đường buôn bán hơn, mở rộng thương trường hơn. Nếu không phải đi men bờ, không quá cảnh/trung chuyển qua eo Kra, thì cũng không nhất thiết phải cập cảng Óc Eo/Samudrapura – thành phố biển của Phù Nam. Ngoại thương và các hoạt động kinh tế – xã hội, nhất là của ngoại kiều bị giảm sút, thưa vắng dần. Kinh tế suy thoái, quốc gia suy yếu, dấu hiệu của sự khủng hoảng, chia rẽ xuất hiện trong vương quốc Phù Nam là điều có thể thấy được từ thế kỉ VI. Cũng vào thời gian này, một vùng đất lệ thuộc Phù Nam ở lưu vực Sê Mun – Khorat, tập hợp nhau lại, mạnh dần lên, có xu hướng lập quốc gia riêng, thoát khỏi sự lệ thuộc Phù Nam. Đó là một bộ lạc gốc Môn cổ, khi lập nước, khoảng đầu thế kỉ VI, thì tự gọi nước mình là *Bhavapura* theo tên vua – *Bhavavarman*, và cũng tự nhận mình là *Kambuja – con cháu Kambu*, theo truyền thuyết của họ. Đây chính là một bước chuyển quan trọng.

Nhân khi Phù Nam suy yếu, Bhavapura mà người Trung Hoa gọi là Chân Lạp đã đem quân tiến đánh Phù Nam. Về sự kiện này, *Tuỳ thư* viết *"Chân Lạp nguyên trước là thuộc quốc của Phù Nam, vua Chất Đa Tư Na (Chitrasena) đã dần dần làm cho nước trở nên cường thịnh... bèn chiếm luôn cả Phù Nam"*. Bia Khơme Baksei Chamkrong (thế kỉ X) cũng viết *"Những người mang gánh nặng của Trái đất của Sri Kambu, bắt đầu từ Srutavarman đã kiêu hãnh giật đứt ngay từ đầu, sợi dây trói buộc của sự cống nạp..."*.

Tuy nhiên, sự kiện này diễn ra trong một thời gian dài: từ cuối thế kỉ VI mà Phù Nam vẫn còn cử sứ thần sang Trung Hoa trong khoảng các năm từ 618 – 649, tức là một nửa thế kỉ nữa, sau năm này, năm 649, sử nhà Đường mới thôi không ghi về Phù Nam mà ghi về các quốc gia mới trước lệ thuộc Phù Nam, trong đó có Chân Lạp.

Sự suy vong của nước Phù Nam và sự vươn lên của Chân Lạp đã được trình bày khá đủ, rõ (Lương Ninh, 2005: chương 14 và 15) vấn đề còn lại là hệ quả của sự suy vong của Phù Nam, tạo nên một hướng phát triển mới, một diện mạo mới ở Đông Nam Á.

a. Hạ lưu Mê Nam và bắc bán đảo Malaya bị Phù Nam chinh phục và phụ thuộc Phù Nam. Đây là lãnh thổ của nhóm 5 nước Đốn Tốn (Dun H'sun) và nhóm Xích Thổ nằm ở hạ lưu Mê Nam và bắc bán đảo Malaya đã "tự giải phóng" sau năm 649, trực tiếp cử sứ thần sang Trung Quốc và lập quốc gia riêng mà tài liệu Trung Quốc gọi là Đạt La Bát Đế, phiên âm của *Dvaravati*, có nghĩa là "*Cửa ngõ*", phát triển từ hạ lưu đến trung lưu Mê Nam. Đây cũng đã từng là một *Cửa ngõ*, nhưng cũng như Phù Nam và cảng thị Óc Eo, thương mại biển và nền kinh tế suy giảm dần, dẫn tới biến đổi bên trong của vương quốc.

b. Có một vài cứ liệu cho thấy dường như dòng vua Núi Phù Nam do suy yếu và do khủng hoảng nội bộ, bị tấn công đã bỏ chạy ra biển sang đảo Java, lập lại triều *Vua Núi Sailendra* ở đây và xây dựng Java trở thành một quốc gia thịnh vượng một thời, gọi tên là *Kalinga* (khoảng năm 750 – 860), đã từng xây dựng khu đền tháp hoành tráng *Borobudur* (Boro: Phật; Budur: Đô thành); đã từng đem thuỷ quân cướp phá Champa hai lần vào các năm 774 và 778, đến cả Giao Châu (đồng bằng sông Hồng), năm 767, nhất là đánh "trả đũa" Chân Lạp 2 lần vào các năm 774 – 787, bắt vua Chân Lạp và cai trị cho đến năm 801. Danh xưng *Vua Núi (Sailendraraja)* và những hoạt động của Vua này được ghi trên các bia *Sojomert* năm 650 Ligor, năm 775... nhưng không biết chắc vua Núi này có phải là hậu duệ trực tiếp của Vua Núi Phù Nam hay không?

c. Ở chính nước Phù Nam, những người dân làm nông nghiệp, đánh bắt hải sản vẫn tiếp tục cuộc sống bình thường, tự làm, tự nuôi sống mình, ít bị đảo lộn. Nhưng nghề làm gốm, gọi là gốm Óc Eo rất đặc sắc phục vụ và gắn với một xã hội buôn bán, đi biển, phong túc, hầu như chấm dứt. Lớp trên của văn hoá khảo cổ ở các di chỉ xác định được rõ mặt cắt như ở *Gò Thành Mới* (Vĩnh Long), *Gò Tháp* (Đồng Tháp), cả ở *Gò Thành* (Tiền Giang), gốm trở nên nghèo nàn rõ rệt; những mảnh và vật gốm Óc Eo tiêu biểu có ít và xấu. Những thể thủ công và buôn bán chắc là phải chuyển nghề, nhưng đối với người lao động sống ven biển, việc này không có khó khăn lắm.

Đáng chú ý là có một số dân ngoại kiều chuyển làm nghề buôn bán lớn, có văn hoá, một số người có hoa tay, có tay nghề tinh xảo về một số lĩnh vực trước biến động thời cuộc thì sống ra sao?

Hình như họ đã bỏ chạy tứ tán khắp nơi. Người Ấn Độ thì đương nhiên theo thuyền buôn trở về Ấn Độ hay đi đến nơi khác có thể được, còn một số người Scythians, Trung Á hình như khá về tay nghề đục đẽo, chạm khắc và xây dựng đá đã tìm con đường kiếm sống khác. Một số đến Champa, nơi vẫn giữ vai trò quan trọng trên đường giao thương ven biển. Một số sang Java; một số ngược dòng tìm ngay đến kinh đô của kẻ đi xâm chiếm, chắc sẽ rất cần các công trình kiến trúc,

điêu khắc mới. Kết quả là đã xuất hiện những yếu tố mới, những mô típ mới khác lạ xen kẽ hoặc đi bên cạnh hệ thống mô típ hoa văn *"truyền thống là hình cung duỗi, điểm hoa lá nhỏ, tinh tế, uyển chuyển hoặc những vị thần Hindu"*. Mọi sự thay đổi đều diễn ra trong thế kỉ VII – VIII, những yếu tố mới của thế kỉ VIII, hệ quả của sự kiện Phù Nam bị suy vong.

3. Bước ngoặt lịch sử: Hệ quả của sự chuyển biến

3.1. M. Vickery (2004) rất nhầm khi định "tháo dỡ" những quan niệm gọi là cũ về nước Phù Nam, nhưng lại đưa ra một số vấn đề cần phải thảo luận lại một cách nghiêm túc (Lương Ninh, 2005).

3.1.1. Các mục 1, 2, 3, 4 dành chủ yếu để nói về quan niệm, tài liệu, phương pháp, đến mục 5 có tiêu đề ***Phù Nam ở đâu***?

Về điểm này, ông có nhiều ý kiến khác nhau:

– Ngả theo J. Boisselier, cho "cái nôi của Phù Nam ở hạ lưu Mê Nam (từ đây) đi chinh phục đồng bằng sông Mê Kông đến khi Phù Nam suy vong thì trung tâm chính trị của đế quốc già đã phải chuyển về đồng bằng sông Mê Kông" (Vickery, 2004). Tuy nhiên, theo tôi hiểu, thực chất ý kiến của Boisselier – người đào khảo cổ U Thong, không cho U Thong ở hạ lưu Mê Nam là trung tâm của Phù Nam, mà là kinh đô của Dvaravati, trước là thuộc quốc của Phù Nam, hay có quan hệ gần gũi với Phù Nam.

– Lại theo Tatsuo Hoshino, "Phù Nam không thể thấy ở Cambốt mà ở Khorat, trên nhánh sông Pasak chảy về phía Tây, như thư tịch cổ tả" (Điều này đã chứng minh là Hoshino dịch sai *Lương thư* (Lương Ninh, 2005).

– Riêng ông thì khẳng định "Cuối cùng, cách tốt nhất để định vị Phù Nam là nơi tìm thấy bia K.14 ở Tonle Bati, cách Phnom Penh 30km về phía tây nam. Có sự nhầm lẫn: Tonle Bati cách Phnom Penh tới 50km, như vậy gần Takeo/Angkor Borei hơn (khoảng 35km) và gần với kinh đô (Angkor Borei), bởi thời ấy, Phnom Penh chưa có gì, chưa là gì cả, Bia K.14 gọi là bia Ta Prohm, ngoại vi của Angkor Borei. Cho nên, chỉ dẫn địa lí, định vị và xác định liên hệ nội dung của ông không đúng.

3.1.2. Vấn đề tộc người Phù Nam: Tuy đã dẫn ra ý kiến của 10 học giả khác nhau, đều cho cư dân cổ Phù Nam là *Proto Môn* (H. Loofs), hay Môn cổ, tức *tiền Khơme*, hoặc Nam Đảo (*Austronesian*) (K.R. Hall, D.G.E. Hall, Thurgood..)., nhưng đến lượt ông thì lại đưa ra ý kiến riêng, khác "Cũng như xã hội ở biển và ven biển, cảng thị là nơi hỗn hợp... thì có thể coi nhóm cư dân chủ yếu *chỉ có thể là Khơme*" (?). Ở đây, ông có hai điều sai: thứ nhất, trước thế kỉ VII, hoàn toàn không có dấu tích về ngôn ngữ và hiện vật Khơme ở đồng bằng sông Cửu Long (L. Melleret,

1959 – 1963)[1]; thứ hai, đúng ra là chưa có Khơme: tộc Khơme – nước Khơme, tức Kambu – Mera chỉ ra đời khi quốc gia Bhavapura/Chân Lạp ra đời, đầu thế kỉ VI, cũng là lúc bắt đầu xuất hiện văn khắc đầu tiên chữ Khơme cổ, năm 611.

3.1.3. Vấn đề tên gọi Phù Nam và kinh đô của nó: Ông lặp lại ý kiến cho Phù Nam là phiên âm từ Khơme Phnom (Núi), thêm một từ Khơme *Anachak Bhnam*, nghĩa là *"Vương quốc Núi"*, tên gọi một địa bàn rộng hơn mà phần lớn các nhà sử học Cambodia chấp nhận (?). Thực ra, đây là một từ của ông thôi, là cách dịch dân dã, không có chính thức trong tài liệu nào. Angkor Borei vốn là chuyển âm Khơme từ một từ Phạn cổ *Nagara Pura*, nghĩa là Quốc đô; đây mới là kinh đô Phù Nam xưa mà vùng này, nay gọi là *Kirivong*, tên huyện rồi tên tỉnh, vốn là một từ Phạn *Girivamsa*, nghĩa là Dòng Vua Núi. Có thể biết hay không, nhưng ông lờ đi để bảo lưu ý kiến kinh đô là Vyadhapura, ở đồi Ba Phnom, tỉnh Prey Veng ngày nay, để nhấn mạnh kinh đô là một vùng rộng gồm ba tỉnh là Takeo (nay đổi gọi là Kirivong) nơi có Angkor Borei, Prey Veng, nơi có Ba Phnom và Kompong Cham, nơi được ông coi là quê hương của Jayavarman II. Ba tỉnh cách nhau hai con sông và 200km, được coi là kinh đô (?). Người ta không thể lẽo đẽo theo ông đi lạc quá xa, đành bỏ ông thôi, cũng bởi đã hiểu ý của ông là muốn chứng minh về một tuyến tiếp nối liên tục và thống nhất là: từ Phù Nam đến Bhavapura – tiền Angkor đến Jayavarman II mở đầu Angkor tất cả là Khơme (!) (?). Nói thế, tôi có hiểu đúng ý của ông không? Mong rằng ông sẽ cải chính không phải thế.

M. Vickery muốn nói tới sự thống nhất liên tục, nhưng thực tế không phải như thế. Ông tưởng nhầm là một khi nổi lên, Chân Lạp là một khối ổn định; nên ông viết "có đến hơn 30 năm (618 – 649), Trung Quốc công nhận cả hai nước, Phù Nam và Chân Lạp (Tôi hiểu là có ý muốn nói "người Phù Nam" theo ông là Khơme nên Chân Lạp là sự tiếp nối tự nhiên?). Thực tế không phải như thế, chỉ có Phù Nam vẫn tồn tại và cử sứ thần sang Trung Hoa (khoảng 610 – 649). Chân Lạp vẫn sang cống riêng, đến năm Đại Nghiệp thứ 13 (năm 617) "sang cống, lễ rất hậu, rồi dứt", hơn 40 năm. Sau hơn 40 năm, có lẽ do sự chia rẽ lục đục bên trong, mới lại thấy ghi có sứ sang chầu, nhưng chỉ là Lục Chân Lạp, 4 lần vào các năm 753, 771, 779, 799. Như thế, trong khoảng 617 – 753, 136 năm, Chân Lạp không có quan hệ ngoại giao với bên ngoài. Tiếp theo, từ năm 680, Jayvarman I qua đời đến Jayavarman II lên ngôi (năm 802) là 122 năm, cộng là 258 năm, không được biết đến tên một vị vua nào, một vương triều nào của Chân Lạp. Làm sao có thể nói đến một sự thống nhất, ổn định? Có căn cứ để cho rằng Chân Lạp bột phát nhân khi Phù Nam, tôn chủ cũ bị suy yếu, khủng hoảng,

[1] L. Malleret cho rằng, tất cả đều là tiền Khmer (Pre – Khmer).

nhưng chỉ sau một thời gian ngắn (600 – 680), Chân Lạp cũng rơi vào tình trạng khủng hoảng tản quyền kéo dài 258 năm.

M. Vickery đoán định Kompong Cham là quê hương của Jayavarman II để coi ba địa điểm Kompong Cham, Ba Phnom là kinh đô Vyadhapura và Angkor Borei, cũng là Vyadhapura (?). Trước hết, như trên đã nói, không thể coi ba điểm cách xa nhau này làm một vùng kinh đô; thứ hai, cũng không thể coi Kompong Cham là quê hương của Jayavarman II. Ông vua này mới từ Java trở về, tạm định cư ở nơi được gọi là Indrapura, theo bi kí, mà G. Coedes đoán định từ năm 1928 là địa điểm Thbong Khmun, phía đông Kompong Cham, rồi chuyển đến Bantey Kdei ở bắc Biển Hồ, lại chuyển lần hai đến Hariharalaya, cách Siem Riep 15km về phía đông, lại chuyển lần ba đến Mahendraparvata, tiền thân của Angkor, nhưng cuối đời ông trở về Hariharalaya và mất ở đây. Điều đoán định của Vickery do đó không có cơ sở thực tế nên cũng không còn lí do để đoán định về một vùng kinh đô rộng lớn, lấy Kompong Cham là trung tâm.

Dường như ông làm cho người ta tưởng vương triều Chân Lạp đầu tiên có thể thiết lập chế độ cai quản thống nhất cả vùng đất mới chiếm của Phù Nam. Thực tế đây là một khó khăn không thể vượt qua nổi. Vua thứ ba, *Isanavarman* (khoảng năm 624 đến 628 hay 635), thực nắm quyền sau khi đánh thắng Phù Nam vẫn phải tiến hành những cuộc chiến tranh chinh phục các lãnh chúa địa phương ở vùng bắc Biển Hồ (bia Vat Chakret), cũng như các thủ lĩnh chư hầu khác (*Samantanrpa*) mà một trong những người đó là Narasinhagupta (bia *Robang Romeas*, K151). Sau khi Jayavarman I qua đời, năm 680, Chân Lạp liền tan rã, phân liệt thành Chân Lạp Đất và Chân Lạp Nước.

Không những không thấy dấu vết của bộ máy hành chính, cai trị, mà chỉ thấy một điều là người Khơme không quen với biển, không lập lại cảng thị, cùng đời sống sông nước trên kênh, mà giành lấy vùng đất giồng, trồng lúa trên thềm cao, và để khẳng định địa vị người chiến thắng của mình, họ chỉ làm một công việc thô bạo là chiếm lấy hầu như tất cả các thị tứ, các nơi có đền miếu, chùa, thờ cúng, san lấp đi, lấy gạch cũ (hoặc nếu thiếu thì làm thêm gạch mới, xây đền miếu mới của họ lên trên). Nhiều di tích cho thấy rõ dấu vết những kiến trúc muộn, thế kỉ VIII – IX xây đè lên trên dấu tích văn hoá có trước, từ thế kỉ IV – V, rõ nhất là gờ Gò Thành Mới (Vĩnh Long), cả Gò Thành (Tiền Giang), Vĩnh Hưng (Cà Mau), Lưu Cừ (Trà Vinh)...

Chính họ thì có xu hướng co lại, về gần đất bản bộ, lập kinh đô, ở đông bắc Biển Hồ, trên bờ sông Stưng Sen, gọi là *Isanapura*, trên đất *Sambor Prei Kuk*.

Vương triều Chân Lạp sơ kì, như đã biết, gồm có 5 vua. Vua 1 còn chưa rõ lai lịch; vua 2 là vua lập nước, tên là Bhavavarman, nên gọi tên nước theo tên vua (Bhavapura), cuối thế kỉ VI, lần đầu tiên được biết tên ông qua bia *Robang Romeas*, niên điểm 598. Không thể có gì trước năm này được. Vua 3, Sitrasena là em trai vua 2, nhưng lại "được coi là người thứ nhất trị vì", có lẽ là người bước đầu tấn công Phù Nam, đầu thế kỉ VII, chiếm kinh đô *Nagara pura*, lập đền, dựng bia. Vua 4, *Isanavarman*, là con trai, rất quan trọng, vì là người hoàn thành cuộc tấn công chiếm đất Phù Nam, vào giữa thế kỉ VII, người xây dựng kinh đô mới, gọi theo tên mình, *Isanapura* và không chỉ như thế mà còn đặt nền móng cho vương triều đầu tiên, bằng các hoạt động xây dựng 4 cụm tháp gạch, dồn vào trong một thời gian ngắn, thế kỉ VII, làm thành 4 giai đoạn phát triển của nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc, đồng thời cho khắc và dựng lập bia kí, ở vùng kinh đô mới – Isanapura ở Kompong Thom, cách Kompong Cham 150km về phía bắc.

3.2. Việc lập bia cũng đáng chú ý. Có 3 văn khắc chữ Sanskrit, dường như là học và tiếp nối văn hoá Phù Nam, viết chữ Sanskrit, kể về các vua đầu tiên, là các bia *Robang Romeas* (K151) ghi niên điểm 598, có lẽ là ghi ngược thời gian, năm Bhavavarman lên ngôi, bia *Sambor Prei Kuk 1* (K149) đều của Isanavarman, (khoảng 624 – 635) viết khoảng năm 624, dựng đặt ở vùng Sambor Prei Kuk, khi đã khởi công xây dựng kinh đô mới, Isanapura. Cả hai bia nói về gia hệ và công tích của dòng vua này, đời ông, đời cha, dựng nước và bước đầu tấn công Phù Nam. Bia thứ 3, *Han Chey*, viết chữ Phạn cùng thời, chính là bia kế tiếp về công tích của bản thân Isanavarman "Sau khi thắng các vua Núi, Người lại đánh chiếm hầu như mọi miền lãnh thổ", dựng đặt ở Han Chey, thuộc Kompong Cham, phía nam kinh đô. Cùng với 3 văn khắc sớm, viết chữ Phạn để tự giới thiệu long trọng về gia hệ của mình, các vua đầu chắc là từ Mahendravarman, là vua thứ 2 nhưng "là người thứ nhất trị vì" đã có bia đầu tiên viết chữ Khơme cổ dựng đặt ở kinh đô cũ của Phù Nam, chắc là để muốn chứng tỏ quyền lực mới của mình, đồng thời muốn bước đầu thử nghiệm chữ viết mới sáng tạo tuy chủ yếu là số đếm và danh từ thông thường, năm 611, tại địa điểm đó, được gọi theo phát âm Khơme là *Angkor Borei*. Tiếp theo là một loạt bia viết nửa Phạn, nửa Khơme: bia *Vat Prey Val* ở Prey Veng, niên điểm 664 nói đến ông vua tiếp theo, thứ 5 (?) tên là *Jayavarman*. Trước ông này, trong khoảng 635 – 655 là gì? Hiện nay chưa biết chắc. Trong khoảng này có hai bia, cho biết hình như có một ông vua khác, cũng tên là Bhavavarman, niên điểm 639, khác hẳn Bhavavarman 1, vua đầu triều, tuy nhiên có thật hay không lai lịch, công tích thế nào, chưa được rõ. Có ý kiến phủ nhận ông này.

Bia *Ang Chumnik*, niên điểm 667, mới giới thiệu đủ thế thứ, 3 vua cũ và Jayavarman là 4, nhưng lại thêm 2 vua đứng đầu phổ hệ.

Sresthavarman, chắc chỉ là huyền thoại và 2, Rudravarman, trùng tên với vua cuối của vương triều Phù Nam, dường như muốn nhấn mạnh vương triều này cũng kế tục vương triều Phù Nam. Bia *Baksei Chamkrong*, thế kỉ X, xác nhận lại phổ hệ này, cho thấy ý nghĩa, giá trị của thông tin.

4. Giai đoạn Tiền Angkor

Trên đây là thời mà sử học quen gọi là *Tiền Angkor*. G. Coedes (1944) ghi rõ tiêu đề *"Nước Cambốt Tiền Angkor"*, lại ghi rõ niên đại (639 – 685) (Coedes G. 1944: 87). Cả hai niên đại này của ông đều không phù hợp, nhưng hãy tạm để như thế. Các nhà nghiên cứu văn hoá – nghệ thuật thì định niên đại Tiền Angkor hơi khác, kéo dài đến 802, năm lập đô Mahendraparvata ở núi Phnom Kulen, tiền thân của Angkor.

Tiền Angkor là *Khơme*, thể hiện ở sự ra đời của chữ Khơme và việc dựng bia Khơme trên diện rộng, làm nền để phát triển về sau của ngôn ngữ, văn tự và văn pháp Khơme, trên cơ sở hoàn thiện và nâng cao tiếng/chữ Môn cổ, hình thành nên hệ ngôn ngữ Môn – Khơme. Tuy nhiên, xu hướng ban đầu của họ là thu gọn về gần đất bản hộ, là Kompong Thom, đông bắc Biển Hồ, trung lưu sông Mêkông. Thói quen truyền thống là làm nông nghiệp trên thềm cao, dùng nước tưới tự nhiên nên dựng kinh đô trên bờ sông Stưng Sen, bờ bắc Biển Hồ Tonle Sap. Họ phát triển theo con đường chiếm thềm đất/đất giồng, nơi tụ cư và thờ cúng của người Phù Nam, nơi sẵn có, *"ngon ăn"*, vừa để tự khẳng định vai trò người chiến thắng của mình. Những chỗ họ lấy gạch cũ xây đền mới, muộn hơn mấy thế kỉ đè lên trên, đã nói lên điều đó.

Tuy co hẹp lại nhưng vẫn không tránh khỏi xu hướng ngược là sự chia rẽ, phân li; sự tồn tại thủ lĩnh địa phương (*Samantanrpa*), sự xuất hiện một ông Bhavavarman chen vào giữa, đến nay chưa thật rõ hành tích đã được phản ánh qua lời lẽ các văn khắc. Ông vua cuối, Jayavarman tại sao xuất hiện muộn, sau Isanavarman ít nhất 20 năm, trong một bối cảnh không rõ ràng lại mất trong một bối cảnh rối ren.

Nhưng tại sao vương triều này và tiếp sau đến thế kỉ X lại nhận là kế tiếp và có quan hệ dòng dõi với vương triều Phù Nam? Điều này được nói rõ trong các văn bia có kể Rudravarman là người mở đầu vương triều và trong bia Mỹ Sơn 3 nói về phổ hệ Bhavapura, nhưng hình như chứa đựng trong nó cả hai mặt, nửa thật và nửa giả. *Nửa thật* là có sự kế tục dòng giống, dòng mẹ; mẹ của Bhavavarman có thể có gốc dòng Phù Nam, miền Nam, chị em gái của Rudravarman (?) vua cuối của

Phù Nam, còn cha là người miền Bắc. Dòng giống còn được xác nhận cho đến triều vua thứ ba, Rajendravarman II (944 – 68) có mẹ gốc miền Nam, Mahendradevi. Chỉ đến triều Jayavarman VII (1181 – 1200), chi tiết này mới không được nhắc đến nữa. *Nửa giả* là nửa tâm lí: từ Bhavavarman, vua đầu triều thứ nhất, nếu mẹ là dòng Phù Nam, chị em gái của Rudravarman, thì nếu theo truyền thống mẫu hệ, việc ông kế ngôi "hợp hiến" và hợp tình cảm nên mới có việc văn bia nhấn mạnh vua tiền bối là Rudravarman, vua cuối của Phù Nam, tuy địa vị của chính ông này cũng mờ nhạt lắm và tuy thực tế thì các em và cháu ông đã phải *"bằng sức mạnh của mình vượt qua giới hạn lãnh thổ của cha mẹ"*.

Tiếp sau vương quốc Phù Nam, tồn tại hơn 500 năm, rực rỡ huy hoàng của vị trí một trung tâm thương mại biển Đông – Tây, một trung tâm tôn giáo Phật và Hindu, một trung tâm văn hoá – nghệ thuật tượng thờ, thì vương triều Bhavapura cũng đã tỏ ra rất cố gắng dưới 4 đời vua, trong gần 100 năm (598 – 680). Họ đã viết, dựng 3 bia chữ Sanskrit ở vùng kinh đô và khoảng 10 bia nửa Phạn nửa Khơme ở vùng đất miền Nam mà họ mới chiếm được. Họ đã xây 3 nhóm đền – tháp gạch, chủ yếu ở kinh đô, dưới thời Isanavarman và Jayavarrman. Đó là nhóm 1, Sambor Prei Kuk (đầu thế kỉ VII), nhóm 2, Prei Khmeng (giữa thế kỉ VII) và nhóm 3, Prasat Andet (cuối thế kỉ VII) còn cả Kompong Prah, đã rất sút kém, đầu thế kỉ VIII, *"trong hoàn cảnh biến động của thời cuộc"*. Vùng kiến trúc gạch này đã được E. Aymonier khảo sát bước đầu (1903), rồi H. Parmentier tiếp tục nghiên cứu (1927):

Nhóm 1 (Sambor Prei Kuk) là lớn nhất và quan trọng nhất, xây dựng trên một khoảnh đất rộng (300 × 270m), có tường bao quanh 3 cụm tháp, gọi theo H. Parmentier là cụm Giữa, Bắc và Nam. Mỗi cụm lại có tường bao riêng, gồm 1 tháp chính và một số tháp phụ, nhỏ hơn. Ngôi đền tháp giữa ở cụm Nam của Isanapura có cạnh đáy rộng (17 × 13m), cao trên 20m. Tường gạch có nhiều điêu khắc tỉ mỉ, tinh tế, sinh động các hoạ tiết hoa lá, hình thần thánh, Phật, người... có trụ cửa đá hình 6 cạnh, đỡ mi cửa đá điêu khắc hình tràng hoa buông rủ. Trên một bức tường gạch phía trong còn giữ được phù điêu hình thần thánh Hindu giáo bay lượn trong khung hình tròn/trứng (?). Đáng chú ý nhất là trên một mi cửa có hình cung gãy (kiểu bờ trên trái tim), đứng phía trên là đôi chân chắc khoẻ của Garuda. Trong khung là hình bán thân của hai người đàn ông đứng tuổi, râu ria dài, đội một kiểu mũ chóp, gồm những mảnh, giống như da khâu liền 3 khoanh tròn, một môtíp khác lạ, không giống một nơi nào ở Nam Đông Dương.

Nhóm 2 (Prei Khmeng) xây dựng không xa nhóm 1 và gần cùng thời gian với nhóm 1. Thuộc nhóm 2 này, chủ yếu là thuộc cùng thời gian, phong cách, còn có một ngôi đền chưa hiểu lí do nào, được xây rất xa về phía tây bắc, gọi tên là Vat Po Veal, ở Tuol Baset, Battambang. Ở đây, đền tháp gạch cũng được xây với điêu khắc

trang trí tỉ mỉ, như ở phía đông nam, ngoài ra còn phát hiện được một mi cửa đá hồng, chạm khắc vòm cung duỗi/mở, che cho vị thần nằm nghiêng trong lòng vòm/tán 7 đầu rắn thần naga. Vị thần này cởi trần, thân hình vừa phải, đội mũ chóp 3 tầng xếp liền nhau, mặc váy bó chặt lấy đùi, có thắt đai lưng, 3 mảnh hình lá xếp lên nhau, buông rủ phía trước. Hai bên phải, trái vòm cung, tức đầu và chân thần là hình hai tín đồ ngồi xếp bằng, chắp tay. Một vòm cung điêu khắc hình hoa lá. Có tác giả gọi đây là cảnh đản sinh Brahma (?)

Mi cửa đền Mỹ Sơn E1 (Quảng Nam) giống hệt mi cửa Tuol Baset này, chỉ khác ở chỗ trên đỉnh vòm cung là một vị thần/Phật ngồi thiền. Hai bên cung là hai vị tiểu thần đang ngồi với tư thế thoải mái. Trên mặt cung là 3 bông hoa cúc đại đoá, trông thoáng đãng hơn. Dưới chân thần, góc trên bên phải lại nhô lên hình bán thân của một ông già râu ria đội chiếc mũ chóp rất lạ. Dường như nhà điêu khắc vừa phải tuân thủ quy tắc tiếu tượng Hindu giáo, vừa kín đáo phá cách bằng những hình tượng, đường nét lạ. Hai mi cửa Tuol Baset, phong cách Prei Khmeng với Mỹ Sơn E1 giống nhau quá, như được làm bởi cùng một bàn tay, đến nỗi Ph. Stern nói một cách hình ảnh *"có quan hệ với nhau như quan hệ cha con"*. Về niên đại, Prei Khmeng làm khoảng SCN 650, còn Mỹ Sơn E1 làm khoảng SCN 750.

Một ngôi đền khác, toạ lạc gần hơn, gọi là *Vat Eng Khna*, cũng thuộc phong cách Prei Khmeng, lại có mi cửa bằng sa thạch điêu khắc hình lạ lẫm, kì dị hơn: 10 người đàn ông đứng, 1 người ngồi; tất cả đều ăn mặc giống nhau: một kiểu quần áo cộc bó đùi, thắt lưng to bản, buông thõng một vạt ra phía trước, trông nặng nề dày dặn, như kiểu mặc chiếc áo choàng len; đầu đội mũ chóp nhọn, giống như một dải băng len dạ cuộn tròn 3 vòng nối liền nhau, trông cũng không kém phần kì dị.

Nhóm 3 (Prasat Andet) là một đền nhỏ, bắt nguồn từ Sambor Prei Kuk và gần gũi phong cách Prei Khmeng.

Ở mỗi nhóm này, ngoài kiến trúc gạch đơn giản với điêu khắc trang trí trên gạch tinh vi tỉ mỉ, tường dày tới 2m, có ngẫu tượng linga – yoni, lại phát hiện được mấy pho tượng Visnu.

Đây là nhóm tượng Visnu "*đội mũ trụ, mặc áo dài*" giống như hệ thống tượng Phù Nam. Có thể nói chắc rằng tượng Visnu "tiền Angkor" là sự phát triển tiếp nối tượng Phù Nam nên vẫn còn lưu giữ mái tóc tết hình dải băng, cạp sampot buộc túm, vẫn cái mũ trụ (mitre) trên đầu, nhưng đã có đôi nét cải biên: thân thể, vóc dáng cân đối hơn, cái cung hình móng ngựa làm vật đỡ tượng thời Phnom Da – Phù Nam biến mất dần, chỉ còn cung cong là dấu tích xưa cũ, mũ trụ bắt đầu xuất hiện đường cong mũi nhọn trang trí trên thái dương, đường cong uốn lượn kiểu cách trên thân mũ. Tóm lại, tượng Visnu, nghệ thuật tượng thờ, thiêng liêng

thì căn bản là kế thừa, còn nghệ thuật trang trí, trên tường, trên mi cửa thì đổi mới, đa dạng, đến mức kì dị, là nghệ thuật ngoại sinh (*exotic*) chịu ảnh hưởng rõ rệt của phong cách Trung Á, từ miền tây bắc Ấn Độ. Những nghệ nhân này có thể đã "chạy loạn" khỏi Phù Nam, các cảng thị ven biển, ngược dòng đến tìm việc ở *Isanapura*. Có người còn quá bộ đến cả *Mỹ Sơn, An Mỹ* (Champa) tham gia chế tác, điêu khắc những hình tượng lạ, ngoài hệ thống, như người nữ (thần?) đội mũ kiểu "*bếp trưởng*". Có người còn đến *Dvaravati*, tham gia tạo nên hình tượng bằng vữa hay điêu khắc, những tù binh bị trói, những thương nhân "mặc áo choàng" "đội mũ len trùm đầu" ở *Khu Bua, Muong Fa Daed*. Phải chăng đó là những hình ảnh để lại một thời của những nghệ nhân/thương nhân đi làm ăn xa? Chắc chắn là nếu không có trung tâm thương mại thế giới là Phù Nam thì không thể có những hình tượng mang dấu ấn phương xa như thế.

Tiền Angkor *là Khơme*, tiếp tục xây dựng trên nền cũ Phù Nam, nhưng co lại trên đất bản bộ của mình, thờ ơ hoạt động thương mại đường biển nhưng tiếp nối và học tập văn hoá Phù Nam trong bối cảnh thiếu ổn định xã hội – chính trị với những bước đi tìm tòi tản mạn.

Ch. Higham (2002) nêu vấn đề: sự suy thoái của cường quốc biển sao lại dẫn tới sự hưng thịnh của các quốc gia nông nghiệp, lục địa? Thực ra các quốc gia này cũng rất hạn chế. Angkor Khơme không tiếp nối Tiền Angkor mà đi con đường khác, một kiểu khác, ít nhất là về văn hoá. Nó thâu tóm một thời các quốc gia lục địa, thế kỉ XII, gồm phần lớn trung và hạ lưu Mê Nam, Thượng Mê Kông và Khorat và chính đây là thời mà nó phát triển sôi nổi, bồng bột, với các công trình Angkor, các trạm nghỉ, bệnh xá, để rồi sa sút nhanh chóng và suy tàn. Một số tác giả không hiểu được phương Đông, nhất là Đông Nam Á, nơi cảnh quan phố hẹp, môi sinh đa dạng, chia nhỏ, núi thấp, ruộng hẹp, sông suối ngắn, chảy xiết, rừng nhiệt đới rậm rạp, *chia cắt, đan xen*, nên thường xuyên có đấu tranh, giằng co giữa phân tán và tập trung, chia rẽ và tập quyền. *Không lúc nào hoàn toàn chia rẽ, không lúc nào thật sự thống nhất, tập quyền;* thậm chí *thân dân và chuyên chế song hành với nhau như bóng với hình*. Bởi thế một số người chưa tin thực sự có thiết chế quốc gia, vương quốc, đế chế.

Rõ ràng là sự ra đời và phát triển rực rỡ của vương quốc Phù Nam là một mốc son, không chỉ có ý nghĩa cho riêng nó mà còn là *sự mở đầu và mở đường cho cả vùng Đông Nam Á*. Sự suy vong của nó không phải là sự kết thúc mà là sự mở ra một thời kì phát triển mới và do đó nó làm nên một *bước ngoặt của Lịch sử*.

(Khảo cổ học, số 4 – 2007)

VĂN HOÁ CỔ ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG TRONG QUAN HỆ KHU VỰC – TỘC NGƯỜI

I. VỀ VĂN HOÁ ÓC EO Ở ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

Mấy năm gần đây, chúng ta đã quan tâm, đã có những cố gắng thực hiện và đạt được những kết quả đáng phấn khởi trong việc nghiên cứu nền văn hoá cổ Óc Eo ở vùng đồng bằng sông Cửu Long. Những kết quả mới đã làm giàu hiểu biết của chúng ta, đã đem lại không phải chỉ có kiến thức, mà cả những quan niệm mới. Chắc chắn rằng dịp này là một mốc đánh dấu sự tiến bộ mới ấy. Nhưng trước khi đó cũng nên nhìn lại bình diện nghiên cứu cũ, thử xem bình diện cũ đã có những gì và trên đó chúng ta kiến tạo mới những gì.

Nhiều tác giả đã viết về văn hoá Óc Eo ở đồng bằng sông Cửu Long, song chúng ta hẳn đều dễ thừa nhận rằng cơ sở đáng tin cậy nhất của việc nghiên cứu nền văn hoá này là những kết quả khai quật khảo cổ học, trong đó người có "thẩm quyền" nhất về mặt này trước đây là L. Malleret. Nhà khảo cổ ấy đã tiến hành đào di tích Óc Eo và khảo sát gần 200 điểm trong một thời gian ngắn, chủ yếu vào mùa khô năm 1944. Sáu năm qua, nhân dịp kỉ niệm 50 năm Trường Viễn Đông của Pháp, ông mới công bố đợt đầu gồm một số bài báo cáo và phân tích kết quả khai quật. Tiếp đó, ông đã cho ra mắt 4 tập sách lớn có nhan đề chung là "*Khảo cổ học ở đồng bằng sông Cửu Long*", Paris, 1959 – 1963.

Những hiện vật mà L. Malleret tìm thấy chỉ là một phần rất ít trong số những hiện vật đã có. Một phần đáng kể – nhất là đồ kim khí quý và ngọc – đã rơi vào tay những người đi tìm vàng. Việc khai quật đã được tiến hành theo phương pháp cũ, nhằm chủ yếu tìm hiện vật và di tích kiến trúc. Công trình của ông tuy khá đồ sộ, nhưng mang tính chất nhật kí khai quật và lại mô tả theo loại hiện vật, nên trong mỗi loại có thể gồm những hiện vật thuộc nhiều di chỉ và có những niên đại khác nhau. Việc sử dụng những công bố của ông không khỏi có những khó khăn; tuy nhiên, nếu cố gắng phân tích, chắt lọc thì cũng có thể rút ra được những điều bổ ích.

1. Di chỉ Óc Eo và các di chỉ ở đồng bằng sông Cửu Long có mối quan hệ văn hoá rõ nét với các vùng khác trong khu vực. L. Malleret đã nhấn mạnh nhận xét này khi thấy những điểm tương đồng khá rõ về hình dạng và loại hiện vật, đặc biệt trong đồ gốm và các loại hạt trang sức bằng ngọc, bằng thuỷ tinh.

Nhiều người khác cũng chia sẻ với ông quan niệm này. J. Boisselier khi đào U Thong (Thái Lan), đã thấy giữa địa điểm này và Óc Eo có nhiều nét giống nhau, nên đã xếp cả hai vào một nền văn hoá chung, gọi là *"văn hoá Phù Nam"*[1]. Bản thân tôi[2] thì lại gần Óc Eo với Sa Huỳnh và về mặt quan hệ tộc người mà nói thì nhấn mạnh tính chất khác biệt của nó với tộc người Khơme, và gắn nó với dòng Malayo – Polynesia.

Phải nói thêm là việc nghiên cứu về nước Phù Nam đã được tiến hành ngay từ đầu thế kỉ này, nhưng khái niệm *"văn hoá Phù Nam"* chỉ mới xuất hiện mấy chục năm nay, với một nội hàm khá mơ hồ và rắc rối. Chính L. Malleret cũng cho rằng Óc Eo có điểm giống Samrong Sen về loại tô có chân (coupe à pled), giống Sa Huỳnh về cây giá nến, giống Đông Sơn ở một dạng hoa văn hình tròn có chấm, nhưng giống gốm Thượng Lào hơn cả về loại vò[3]. Ông còn thấy Óc Eo có nhiều nét gần gũi văn hoá vùng hải đảo Đông Nam Á, dựa trên các hạt trang sức bằng ngọc, bằng thuỷ tinh và dựa trên kiến trúc, ông cho rằng di tích tường gạch đặt trên móng đá granit – dạng nhà mồ? – phát hiện ở Óc Eo, gợi ra những điểm tương đồng với những di tích tìm thấy ở Sumatra, Java và cả hầm mộ cự thạch ở Xuân Lộc. Dấu vết những tường nhà có mái ngói bằng cũng dẫn tới sự đoán định một kiểu nhà gạch có bộ khung gỗ giống như ở người Chàm và Rhađê[4].

Mối liên hệ văn hoá và sự tương đồng văn hoá thể hiện trên toàn khu vực thì không còn phải nghi ngờ gì nữa. Nhiều loại hiện vật như cây giá nến, tô có chân, dạng hạt trang sức... không phải chỉ tìm thấy ở một vài nơi mà ở khá nhiều nơi với hình dạng không khác nhau nhiều lắm. L. Malleret cũng nhấn mạnh chẳng hạn cái lục lạc hình con ốc bằng đất nung khá giống nhau, tìm thấy ở cả Óc Eo, Sa Huỳnh, Thượng Lào và Samrong Sen. Đó là tính chất tương đồng của nền văn hoá cổ khu vực Đông Nam Á – một tầng văn hoá châu Á gió mùa như một số nhà nghiên cứu thường nói.

---

[1] J. Boisselier: U Thong và tầm quan trọng của nó đối với lịch sử Thái Lan và những dữ kiện mới về tiền sử Thái Lan (tiếng Pháp); Viện Nghệ thuật Bangkok, 1968.

[2] Lương Ninh: *Nước Chí Tôn*, một quốc gia cổ ở miền Tây sông Hậu; trong Khảo cổ học, số 1, 1981.

[3] L. Malleret: đã dẫn, tập 2, tr.127

[4] L. Malleret: Thành phố bị vùi lấp Óc Eo và những di chỉ Phù Nam ở miền Nam Việt Nam (tiếng Pháp); trong Pháp Á, số 66 – 67/1951, tr.651 – 658.

2. Nhưng dựa trên những hiện vật khá phong phú có được trong tay. L. Malleret cũng đã coi Óc Eo thuộc về một nền văn hoá cổ, địa phương, riêng biệt. Dựa trên sự phân tích hình dạng và hoa văn gốm, ông đã phát hiện và có lẽ cũng là khẳng định một ý kiến mà nhiều người đã nói tới, 3 nền văn hoá cổ đã có những mối liên hệ xa xưa, nhưng vẫn chứa đựng những yếu tố riêng, có thể coi như 3 loại hình văn hoá địa phương trên lãnh thổ nước ta: Đông Sơn, Sa Huỳnh và Óc Eo[1].

Xem xét lại các tài liệu, tôi tán đồng quan điểm của L. Malleret, mặc dù ở ông, quan điểm này chỉ mới được nêu lên trong phạm vi của sự phân tích cụ thể về các loại hình (types). Chính việc ghép một cách không thoả đáng hai di chỉ Óc Eo và U Thong (Thái Lan) vào làm một, gọi chung là *"văn hoá Phù Nam"* đã dẫn Quaritch Wales đi đến chỗ không thừa nhận ý kiến của J. Boisselier và thậm chí còn cho rằng không tìm thấy ở U Thong những dấu vết giống Óc Eo[2]. H.H.E. Loofs đã bênh vực T. Boisselier[3] nhưng cũng chỉ cho biết gốm hạ lưu Mê Nam có một số hoa văn và một số đồ vật giống Óc Eo như con lăn tay trục nghìn (crollers) và tô loại nhỏ (small clay cup). Như thế, những yếu tố giống nhau và sự khác biệt giữa Óc Eo và hạ lưu Mê Nam cũng không đứng ngoài tình trạng chung của các nền văn hoá cổ, địa phương trong toàn bộ khu vực.

Tính chất riêng biệt của Óc Eo trong mối quan hệ Óc Eo – Sa Huỳnh cũng đã được L. Malleret phân tích một cách hợp lí trong bài nghiên cứu nói trên của ông về gốm Sa Huỳnh.

Tính chất riêng biệt đó, theo tôi còn có thể thấy ở mấy mặt sau đây:

a. Dấu vết của sản xuất thủ công bản địa rất rõ rệt, về cả gốm, đồ đá và nhất là kim khí quý.

b. Tính chất độc đáo trên hoa văn gốm, hình dạng và trang trí trên đồ gốm và đồ kim khí quý mà L. Malleret đã mô tả khá tỉ mỉ, nên xin không nhắc lại ở đây. Nhưng không thể không nói tới 2 cái chai đất nung và đúng là 2 cái chai (bouteilles) mà hình như cho đến nay chưa từng phát hiện được ở Đông Nam Á.

c. Với tư cách là hải cảng quan trọng nhất của cả khu vực trong 6 thế kỉ đầu Công nguyên, Óc Eo có nhiều hiện vật và nguyên vật liệu nhập cảng, tuy nhiên việc chế tạo tại chỗ một khối lượng lớn đồ thiếc dưới các dạng đồ trang sức, con dấu, quả cân và cả những miếng "cặp chì", không thể không được tính đến như một nét độc đáo.

---

[1] L. Malleret: Vài loại gốm Sa Huỳnh trong những tương quan với những di chỉ khác nhau ở Đông Nam Á (tiếng Pháp); Trong Viễn cảnh châu Á, tập 3, số 25/1961.

[2] H.G. Quaritch Wales: *Dvàravati* (tiếng Pháp), London, 1969.

[3] H.H.E. Loofs: *Các yếu tố văn hoá Phù Nam ở hạ lưu Menam* (chữ Anh); trong Hội Úc xã hội phương Đông, tập 8, số 1 – 2/1971.

d. Dấu vết kiến trúc, hầm mộ và "dinh thự" vượt hẳn những nơi khác cùng thời gian ở Đông Nam Á, về tổng thể khối lượng và phong cách.

Về cả các mặt văn hoá, xã hội, chính trị, tôi không tin là có một nền văn hoá cổ gọi là *"văn minh Phù Nam"* bao gồm cả những di chỉ khảo cổ ở hạ lưu Mê Nam và Mê Kông. Óc Eo cũng có nhiều nét tương đồng với văn hoá Sa Huỳnh và hải đảo, với văn hoá bản địa truyền thống – như đồ gốm, đồ trang sức, di tích thờ thần bảo vệ sức khoẻ (Po yang Dari) dưới hình thức Gò Đá, Tráp Đá, Đá nổi và cả với văn hoá chịu ảnh hưởng Ấn Độ – như chân bệ thờ (piédroits), mô típ hình nhiều vú (polymastique) trên phù điêu chân bệ. Tuy nhiên, cũng không thể thống nhất Óc Eo với Sa Huỳnh và với hải đảo được.

Về cư dân cổ ở đây, Genet Varcin[1] và Henri Vallois[2] đã xác định qua nghiên cứu một số di cốt và xếp loại hình Nguyên Mã Lai (Proto – Malais). Như vậy, một bộ phận nguyên Mã Lai đã có mặt trên địa bàn này từ trước Công nguyên. Họ có quan hệ văn hoá với các vùng khác trong khu vực Đông Nam Á, tiến hành buôn bán một cách rộng rãi và đã sáng tạo nên một nền văn hoá cổ, địa phương, có tính chất độc đáo của mình. Điều đó đã phản ánh tính chất đa dạng trong sự thống nhất trên bình diện văn hoá toàn khu vực.

Người ta nói đến Óc Eo, nhưng nếu chỉ hình dung có riêng Óc Eo như chưa đủ. Cùng với Óc Eo còn có nhiều điểm tụ cư trên một địa bàn sinh sống, nối với nhau bằng một hệ thống kênh rạch, hình thành một tổng thể lãnh thổ – kinh tế. Trong đó, Óc Eo là trung tâm kinh tế, văn hoá (và cả chính trị như sẽ trình bày dưới đây) của cả vùng – vùng đồng bằng sông Cửu Long – nhưng nhất là của miền Tây sông Hậu, địa bàn gốc của một quốc gia cổ – nước Chí Tôn.

II. VỀ VẤN ĐỀ NƯỚC CHÍ TÔN

Trước đây, dựa trên các tài liệu văn bản, hiện vật khảo cổ và trên việc nghiên cứu địa bàn lãnh thổ – kinh tế, tôi đã nêu lên ý kiến là miền Tây sông Hậu, phần quan trọng của hai tỉnh An Giang và Kiên Giang và cả phần đông nam tỉnh Takeo (Cam-pu-chia) ngày nay, xưa kia là địa bàn của một quốc gia cổ, tồn tại trong khoảng 6 thế kỉ đầu của Công nguyên. Đó chính là nước Chí Tôn, tức Naravaranagara (được ghi trong bi kí) hay Na Phất Na (nói trong *Tân Đường thư*)[3]. Ở đây, có một số chi tiết cần bổ khuyết hoặc bàn thêm cho rõ hơn.

---

[1] E. Genet Varcin: Những di cốt người ở Trăm Phố (Nam Việt Nam) (tiếng Pháp); trong Tập san Trường Viễn Đông bác cổ, tập 49, 1958.

[2] Henri Vallois: *Các chủng tộc loài người* (tiếng Pháp), Pari, 1957, tr.78.

[3] Lương Ninh: đã dẫn.

1. Tại sao có thể coi đây là một quốc gia riêng, khác với điều mà lâu nay người ta vẫn coi nó chính là Phù Nam hoặc một bộ phận đương nhiên của Phù Nam? Lẽ thứ nhất ở ngay tên gọi của nó. Chữ Phạn *Pura* nghĩa là *thành thị*, nhưng cũng còn có thể được dùng để chỉ một tiểu quốc, như trong trường hợp các tiểu quốc Khơme. Nhưng *nagara* (trong Naravaranagara cũng như trong các trường hợp khác) bao giờ cũng được dùng để chỉ một *quốc gia*. Nếu không thể đồng nhất cả về tên gọi và vị trí thì tất cả Naravaranagara phải khác với Vyadhapura (hay Đặc Mục, hay Phù Nam).

Thứ hai, đây là một địa bàn quần cư với những điều kiện tự nhiên và kinh tế riêng biệt, khác khá rõ với người Khơme sống ở trung lưu sông Mê Kông và thậm chí cả với người Chăm ở ven biển miền Trung nước ta. Ở đây, đời sống gắn với kênh rạch, trồng lúa mà xưa kia phần lớn là lúa nổi, thực hành thủ công nghiệp và thương nghiệp ven biển. Cư dân sống thành từng cụm trên những điểm tụ cư ven đồi núi và những thềm đất cao, còn để lại những dấu vết sinh hoạt hoặc tín ngưỡng của mình, như trên núi Batep (Angkor Borei), núi Sam, núi Bảy, Ba Thê, gò Óc Eo, Núi Sập, Tráp Đá, Đá Nổi... những điểm này lại nối với nhau bằng kênh rạch, thành một địa bàn thống nhất, hoàn chỉnh.

Thứ ba, sự phát triển kinh tế của vùng này mang những đặc trưng riêng và đạt tới mức độ cao mà những vùng khác trên cả khu vực, trong những thế kỉ đầu Công nguyên, không thể so sánh được. Chính L. Malleret cũng xác nhận rằng bản thân Óc Eo phản ánh một thiết chế xã hội có tổ chức chứ không phải một thương cảng đơn thuần.

2. Vấn đề kinh đô của nước Chí Tôn

L. Malleret tán đồng với P. Pelliot cho Phù Nam (hay Vyadhapura – Đặc Mục) ở Angkor Borei (Takeo), còn như Naravaranagara – Na Phát Na toạ lạc ở phía Nam của Phù Nam thì chỉ có thể tìm thấy ở địa điểm Óc Eo[1]. Trước đây, tôi tán thành quan điểm của G. Coedes cho kinh đô của Phù Nam là Đặc Mục (hay Vyadhapura) ở Ba Phnom (Prey Veng), thì kinh đô của Naravaranagara phải ở Angkor Borei (Takeo)[2]. Nay, dựa trên những luận cứ riêng, theo tôi kinh đô của nước Chí Tôn Naravaranagara có lẽ ở ngay chính địa điểm Óc Eo – Ba Thê, vì:

Thứ nhất, quy mô di tích Óc Eo xứng đáng là quy mô của một cảng – kinh đô cách đây 15 thế kỉ với những biểu hiện rõ nét của phong cách thành thị (urbanisme) phương Đông thời cổ.

---

[1] L. Malleret: đã dẫn, tập 1 – 3.
[2] Lương Ninh: đã dẫn.

Thứ hai, nền móng của một loại kiến trúc có kích thước lớn, xây gạch mà Malleret đoán là loại hầm mộ, kiểu hầm mộ cự thạch ở Xuân Lộc và nhất là dấu vết những bức tường dày với khá nhiều mảnh và phiến ngói, tàn tích của những ngôi nhà, những "dinh thự" chắc chắn không phải là dành cho dân thường mà cho vua chúa. Đây có lẽ là những dinh thự độc nhất thuộc những thế kỉ đầu Công nguyên được biết cho đến nay ở Đông Nam Á.

Thứ ba, gò Óc Eo nằm ở khoảng giữa lãnh thổ quốc gia, đầu mối của các đường giao thông trong nước và quốc tế, nơi đô hội và thịnh vượng nhất của cả khu vực thời ấy. Ở những người Malayo Polynesia, ta vẫn thường thấy việc lập kinh đô kết hợp với hải cảng chính, chẳng hạn như các trường hợp Sinhapura – Trà Kiệu và Vijaya – Quy Nhơn ở người Chăm – Champa.

Thứ tư, trong sự kiện mà *Tân Đường thư* đã nói, khi Phù Nam bị tiểu quốc Khơme gốc tức Bhavapura (hay Chân Lạp) tiến đánh bất ngờ, vua Phù Nam phải bỏ thành Đặc Mục chạy xuống phía Nam, đến thành Na Phất Na. Na Phất Na chắc là Naravaranagara. Vua Phù Nam khi lâm nguy đã chạy đến kinh đô nước Chí Tôn, Vyadhapura ở Ba Phnom, và nếu như kinh đô nước Chí Tôn ở Angkor Borei thì lại không phải là về phía nam mà là hơi chếch về tây nam. Lại nếu như Phù Nam ở Angkor Borei mà kinh đô của Naravaranagara ở Óc Eo, thì việc rút chạy rất ít có ý nghĩa. Với gần 100km đường kênh thẳng tắp, vua Isanavarman đã không cần phải đợi mấy chục năm sau, đánh từ đầu mùa khô đến giữa mùa mưa mới hoàn toàn chiếm được lãnh thổ còn lại phụ thuộc nước Phù Nam trước kia. Như thế, nếu Vyadhapura ở Ba Phnom (Prey Veng) và kinh đô Naravaranagara ở Ba Thê – Óc Eo là thích hợp.

Cần nói thêm, bia Han Chey nói về việc vua Bhavavarman và các vua sau chinh phục "vua Núi" có viết *"Khi vào đầu mùa thu (tức là vào đầu mùa khô), đức vua đi chinh chiến", "để thắng các vua Núi, phải đi lên đến tận đỉnh, Người đã (sai làm – L.N). vào giữa mùa mưa, một chiếc cầu để vượt qua rạch nước sâu ngập thân voi (đoạn 4 – 5, mặt B)"*. Đoạn kể trong bia cho thấy chiến trận kéo dài từ đầu mùa khô đến mùa mưa, phải vượt qua những kênh rạch đầy nước. Vua Phù Nam đã lui đến đây, tiếp tục vào núi để phòng thủ – có lẽ là dãy Bảy Núi – nên mới có câu văn bia *"phải đi lên đến tận đỉnh"*. Đoạn mô tả gợi cho ta hình dung cảnh chiến trận ở quanh vùng sông nước và đồi núi ở giữa miền Tây sông Hậu.

III. TỘC NÚI VÀ TỘC MẶT TRĂNG

1. Cư dân của nước Chí Tôn là người Malayo Polynesia hay như tôi đã đề nghị, tạm cho dễ gọi, là bộ phận Chăm III.

Đặc trưng của văn hoá cổ ở miền Tây sông Hậu đã nói lên điều đó. Khi nói tới đặc trưng này, tôi muốn nhấn trước hết đến văn hoá tiền sử. Trên đà phát triển, cư dân ở đây đã bước vào giai đoạn sơ sử và cổ sử cùng với sự tiếp nhận ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ. Những yếu tố văn hoá Ấn Độ đến đây mang tính chất rất đa dạng và phức tạp. Trong sự đa dạng đó, ta thấy yếu tố văn hoá biển của cư dân bản địa được thể hiện dưới hình thức tộc hệ Mặt Trăng (*Soma*), và theo truyền thuyết, với tư cách này mà cư dân bản địa lại tiếp xúc với một dòng Ấn Độ là Kaundinya.

Đồng thời họ cùng tiếp nhận – ít nhất là trong tầng lớp trên của xã hội – một thói quen trở thành truyền thống tự coi mình là tộc Núi (*Sailendra*) và các vua tự gọi là vua Núi (*Sailarja*). Có lẽ đây chỉ là một hình thức tự đồng nhất với một tộc hệ, một yếu tố văn hoá Ấn Độ, của dòng hoàng tộc thuộc bộ phận Chăm III này. Theo Majumdar, họ đã chịu ảnh hưởng của dòng Saila và triều Sailodbhava ở Orissa – Ấn Độ[1].

L. Finot đã nhầm khi đem truyền thống dòng vua Núi gắn cho tộc Khơme[2]. Để chứng minh cho điều đó, ông viết rằng vua Cam-pu-chia xây đền miếu và cung điện (trung tâm kinh đô) dù là đồng bằng nhưng theo nguyên tắc cũng phải ở miền núi. Cho nên, chẳng hạn ở Phnom Pênh, họ phải đắp núi để xây đền, cũng như đã chọn núi Oudong, Lonvek, Bakheng, Kulen... Thực ra, xây đền trên núi hoặc trên đỉnh đồi cao là một nguyên tắc của việc xây đền Ấn Giáo, chứ không phải đặc trưng riêng cho một nơi nào, một tộc nào.

Bi kí Cam-pu-chia cho biết các vua không hề tự nhận, mình là vua Núi, trong khi ở các bia Sambor Prei Kuk, Ang Chumnik... các vua đó luôn luôn khoe chiến công đánh thắng vua Núi của mình. Như thế, tộc Núi và dòng vua Núi là một tộc danh truyền thống đặc trưng của cư dân phía nam, của người Chăm – Mã Lai. Vua Núi được coi là một dòng vua khác, là đối tượng kình địch của dòng vua phương Bắc, tức Khơme.

2. Một số người đã nêu những đặc trưng văn hoá khác nhau giữa bộ phận người Khơme ở phía bắc với bộ phận người Malayo Polynesia ở phía nam, như L. Malleret và bản thân tôi... Nhưng phải kể một trong những người nghiên cứu và phân tích kĩ lưỡng nhất hiện nay là B.P. Groslier[3]. Ông đã nêu hai mô hình văn hoá Phù Nam (hiểu là Chăm, tôi gọi là mô hình 1) và Khơme (mô hình II). Ở mô hình II, B. Groslier đã coi người Khơme như *"một tộc tự đóng mình trên thềm đất cao của lưu vực sông Mêkong và không biết gì đến biển"*[4].

---

[1] R.C. Majumdar: *Vương quốc Sailendra* (tiếng Anh), 1934.

[2] L. Finot: *Bàn về mấy truyền thống Đông Dương* (tiếng Pháp), Paris, 1911.

[3] B.P. Groslier: Đóng góp vào việc nghiên cứu địa lí, lịch sử Cambodge (tiếng Pháp), Phnom Pênh, 1973.

[4] B.P. Groslier: *Đông Dương, ngã tư các nghệ thuật* (tiếng Pháp), Paris, 1961.

Thời Angkor, họ canh tác nông nghiệp ở bờ Bắc Tonle Sap trên sườn dốc, nhờ việc giữ nước trong những hồ lớn vào mùa mưa. Đến thời hậu Angkor, họ tiến dần về phía nam, làm quen dần với việc canh tác trên thềm sông Mêkong, trên bãi hay *giồng* (Bourrelet de berge) và trồng thêm lúa nổi trên vùng sông đào (beng)[1].

Khác với người Khơme, ở mô hình 1 của người Phù Nam *"chủ yếu là người Indonesia, cư trú trên bờ biển và sinh sống trước hết về biển. Cởi mở, quảng giao, họ đón nhận mọi ảnh hưởng và phân phát chúng rộng rãi để trở thành một nơi hội tụ chung của nền văn hoá biển ở biển Đông"*[2].

Những di tích và hiện vật tìm thấy ở Óc Eo đã nói lên một cách hùng hồn đặc trưng của văn hoá biển và tính chất cởi mở đó của cư dân nước Chí Tôn. Trong 5 – 6 thế kỉ đầu của Công nguyên, Óc Eo trở thành hải cảng – trung tâm thương mại lớn nhất Đông Nam Á, do vị trí thuận lợi của nó. Các hải thuyền loại Kolam (hay Kolandia) dùng phổ biến ở phương Đông thời đó, có lực dãn nước khoảng 300 tấn (gấp 3 lần kì hạm Santa Maria của Christoforo Colombo) từ biển Ấn Độ có thể vào cảng Naravaranagara, theo kênh sang sông Hậu để ra biển Đông, đi tới Trung Quốc và ngược lại, một cách an toàn hơn nhiều so với đi vùng mũi Cà Mau và rút ngắn được đoạn đường mấy trăm kilômét. Một số hải thuyền ấy, vì lí do không may nào đó, đã bỏ xác lại ở gần Óc Eo mà Malleret đã tìm thấy ít nhiều vết tích.

Trong những năm 30 của thế kỉ VII, khi đi đánh căn cứ cuối cùng của vua Phù Nam, vua Bhavapura hay Cam-pu-chia sơ kì (hay Chân Lạp) đã chiếm nước Chí Tôn. Những người thiện chiến nhưng không quen sông nước và chủ yếu là không cần cuộc sống gắn với sông nước, với biển, đã tàn phá hải cảng này và có lẽ đã chuyển dinh tổng trấn lên thềm đất cao ở Angkor Borei, nơi họ đã làm chủ được từ trước đó mấy chục năm. Hải cảng rơi vào tình trạng bị bỏ hoang vắng tiêu điều. L. Malleret đã nhận thấy tình trạng bị tàn phá đột ngột của hải cảng này[3]. Và điều đó cũng phù hợp với ghi chép của nhà sư Nghĩa Tịnh trong nửa sau thế kỉ VII: *"Thời xưa gọi là Phù Nam... Người xưa ấy thờ nhiều vị thiên thần. Ngoài ra Phật pháp cũng thịnh hành. Nhưng hiện giờ một tên vua hung bạo đã huỷ diệt hết"*[4].

Bị tấn công, chắc rằng các vua Núi không chống cự nổi đã phải bỏ đất liền, chạy ra biển, đến Java. Ở đây, họ đã lập lại được triều vua Núi, gắn với sự hình thành và phát triển của vương quốc Sri Vijaya, cho nên có *"một sự trùng hợp thời*

[1, 2] B.P. Groslier: *Nền nông nghiệp của vương quốc Angkor* (tiếng Pháp), Phnom Pênh, 1973.
[3] L. Malleret: đã dẫn, tập 3.
[4] P. Pelliot: đã dẫn.

gian giữa sự sụp đổ của các vua Phù Nam với sự hưng khởi của dòng Sailendras" ở Java[1]. Ý kiến cho rằng sự suy sụp của hải cảng Óc Eo là do việc đổi đường thương mại quốc tế ở thế kỉ VII[2] không phù hợp với tình hình hải cảng bị chấm dứt đột ngột, nên không thể coi đó là nguyên nhân chính được.

3. Như thế, nói đến nước Phù Nam và trong nước Phù Nam thì vùng phát triển nhất chính là nước Chí Tôn. Nước Chí Tôn mới là và mới có thể là nơi đón nhận trước ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ. Tuy nhiên, không ít tác giả đã tỏ ra lúng túng khi phải xác định thành phần tộc người của Phù Nam (hiểu là Phù Nam chính tông, ở quanh kinh đô hoặc trên đường dẫn tới kinh đô). Nguyên do chủ yếu, như đã nói ở trên, là họ đã đồng nhất nước Chí Tôn – Naravaranagara với Đặc Mục – Vyadhapura.

Trong Phù Nam – nhất là Đặc Mục – Vyadhapura, theo tôi không thể không thừa nhận có yếu tố tộc người Khơme. Bởi vì:

Thứ nhất, các bia Phù Nam ít nhiều cũng phản ánh hai tính chất khác nhau của phương thức sinh hoạt và sản xuất, vừa có "tát cạn biển sữa", "chinh phục đầm lầy" (bia Gunavarman), vừa có đắp hồ nước (bia hoàng hậu Kula – prabhavati).

Thứ hai, thư tịch cổ Trung Hoa ghi chép về điều này khá rõ nét. Qua đây ta có thể thấy sự tương phản giữa hai yếu tố như: Việc phổ biến dùng voi, cưỡi voi (của vua và cả của dân) với việc lợp nhà bằng lá tre dài 8 – 9 gang mà như mọi người đều biết, hai việc này (dùng voi và trồng dừa nước) thường không thể đi với nhau trên cùng một địa bàn; Để vui chơi giải trí, người ta tổ chức chọi gà và chọi lợn (heo) giống như Chu Đạt Quan đã viết trong "*Ghi chép về đất nước Chân Lạp*".

– Trong *Nam Tề thư*, gần như cùng một đoạn mà có hai nhận xét khác nhau về tình hình cư dân, khiến người ta lâu nay không khỏi ngạc nhiên: *"người nước Phù Nam tinh khôn và giảo quyệt. Họ dùng vũ lực bắt dân các thành phố lân cận không thần phục làm nô lệ"*, và *"tính tình nhân dân hiền lành và không thích tranh đấu nên thường bị Lâm Ấp xâm lấn..."*[3].

– *Lương thư* còn nói: *"Nơi dân cư không đào giếng nước. Hàng vạn gia đình chung nhau một cái ao để lấy nước"*. Hiện tượng này ta có thể thấy một cách rất quen thuộc trong mô hình II (Khơme), khác với mô hình (Chăm) sống trên kênh rạch.

Thứ ba, do có sự hiện diện của yếu tố Khơme trong nước Phù Nam và đặc biệt trong tiểu quốc Vyadhapura mà người Khơme có thể dễ dàng thu nhận làm của mình những yếu tố truyền thống văn hoá tinh thần vốn gốc là những yếu tố văn

---

[1] G. Coedes: *Bàn về nguồn gốc của Sailendras ở Inđônêsia* (tiếng Anh); tập I, 1914, tr.63.
[2] B.P. Groslier: *Đóng góp...*, đã dẫn.
[3] P. Pelliot: đã dẫn, tập 5, tr.70 – 71

hoá biển và làm cho những yếu tố văn hoá Khơme (nhất là bi kí Khơme) lan toả nhanh chóng trên những lãnh thổ nơi chinh phục được.

Và có lẽ cũng chỉ có như thế mới có thể giải thích được vì sao người Khơme nhận làm của mình cả hai tộc hệ, Mặt Trăng với dòng Kaundinya – Soma và Mặt Trời với dòng Kambu – Mera; và vì sao bia Khơme có niên điểm 611 sớm nhất được biết hiện nay, lại tìm thấy ở Angkor Borei.

4. Sử học tư sản Cam-pu-chia cũng quan niệm có hai bộ phận Khơme – bộ phận Bắc và Nam. Trong mấy chục năm gần đây, người ta còn gọi là Khơme vùng thấp (*Khơme krom*) và vùng đất cao (*Khơme loeu*). Sử học tư sản đó quan niệm địa bàn vùng cao hay miền Bắc đó hơi mơ hồ, bao gồm cả vùng cao nguyên Corat và vùng xung quanh Toule Sap[1], và đồng nhất địa bàn vùng thấp hay miền Nam với cái gọi là nước Phù Nam, được xác định thuộc tộc người Khơme và trong khái niệm phía nam chung chung, bao gồm toàn bộ đồng bằng ven biển. Quan niệm này vẫn còn để lại những ảnh hưởng sâu sắc và dưới tác động như thế của quan điểm mang tính dân tộc chủ nghĩa cực đoan, thậm chí phản động, một quan niệm tương tự về địa bàn lãnh thổ vẫn còn được coi là một thước đo của tinh thần dân tộc, ngay trong cả một số người đã có quan điểm tiến bộ.

Thật ra thiết tưởng vấn đề khá rõ ràng, dòng Bắc, tức Bhavapura cũ, tức dòng Khơme gốc, tự nhận là Kambuja và thuộc *suryavamsa* đã cư trú ở lưu vực Sê Mun (Corat). Dòng Nam ở phía nam dãy Dangrek và thác Khổng. Nhưng địa bàn của dòng Nam lan toả đến đâu? Có thể đoán định những địa điểm tụ cư của họ cho đến cuối thế kỉ VI, chủ yếu ở vùng bắc Tonle Sap và trung lưu Mêkong. Những nơi này hầu như không có dấu vết gì thuộc về giai đoạn sơ sử và cả cổ sử, nhưng đã trở thành những vùng quần cư quan trọng từ đầu thế kỉ VII (như Isanapura ở Kompong Thom, Sambhupura ở Kratié, Indrapura ở Kompong Chàm). Đầu thế kỉ VIII có sự li khai tạm thời giữa dòng Bắc và Nam (cái gọi là Lục Chân Lạp và Thuỷ Chân Lạp) thì dòng Nam cũng bao gồm chủ yếu là vùng này và đặt kinh đô ở Sambhupura (Kratié). Có thể một vài bộ phận lẻ tẻ đã tiến xa hơn chút nữa về phía nam, nhưng vẫn gần với thềm sông Mêkong, trong khuôn khổ của mô hình của phương thức sản xuất – sinh hoạt. Trong số này, có lẽ bộ phận tiên phong nhất, tiến xa nhất chính là bộ lạc đã lập nên tiểu quốc gọi là Phù Nam hay Đặc Mục hay chính là Vyadhapura, trên địa bàn tỉnh Prey Veng ngày nay. Ở quanh địa bàn này, có thể không phải chỉ có người Khơme mà cả người Chăm nữa, nhưng chắc rằng người Khơme đã có vai trò chủ yếu.

---

[1] Một số người dùng từ Khmer Krom để gọi người Khmer ở hạ lưu sông Cửu Long, Khmer loeu để gọi các tộc ít người ở vùng cao, và Khmer để chỉ Khmer Kampuchea (LN).

Nhờ thiện chiến (những người ham thích săn voi và giỏi săn bắn) đã chinh phục được nước Chí Tôn – Naravaranagara, rồi dựa vào tiềm lực kinh tế này để tiến lên chinh phục các tiểu quốc lân cận, trong đó có cả quốc gia Khơme gốc, Bhavapura, và bắt cống nạp thẳng tay. Nước Chí Tôn tuy bị phụ thuộc (thần phục) nhưng có trình độ kinh tế và văn hoá cao hơn, nên tiểu quốc chiến thắng đã tiếp thu những yếu tố văn hoá của nó, chuyển hoá thậm chí đồng nhất từng phần để tự coi mình cũng gắn với truyền thống văn hoá biển Naravaranagara. Vì thế mà sau giai đoạn đầu bị Cam-pu-chia sơ kì hay Bhavapura chinh phục, vua Phù Nam rút về *Na Phất na – Naravarana (gara)*, nhưng vẫn với tư cách vua Phù Nam để gửi sứ thần sang Trung Hoa hai lần nữa trong nửa đầu thế kỉ VII.

Nếu không như thế làm sao giải thích được những ghi chép mâu thuẫn nhau của cổ tịch Trung Hoa về nước Phù Nam (mà ngay P. Pelliot cũng đã nghĩ là được ghi một cách tuỳ tiện); làm sao mà tộc Khơme lại có thể tiếp xúc với tộc Kaundinya Ấn Độ bằng đường biển và tiếp nhận dòng Mặt Trăng (*Somavamsa*) như một bộ phận của chính mình? Làm sao mà khi đánh Phù Nam dòng Khơme phía bắc coi họ là đối địch với mình – là dòng vua Núi khác mình – nhưng mặt khác lại coi là có quan hệ bà con với mình (quan hệ Rudravarman – Bhavavarman) để thừa kế di sản phần lãnh thổ phía nam, hợp thức hoá việc thôn tính Phù Nam?

Chính là sau chiến thắng này, từ đầu thế kỉ VII, người Khơme phía bắc mới thực hiện lần đầu tiên cuộc di cư về phía nam gia tăng cho những địa điểm quần cư mới, lập kinh đô mới là Isanapura (ở Kompong Thom). Bộ phận Khơme phía nam đến đây mới có thể thực sự hình thành. Bộ phận này vẫn cư trú chủ yếu ở bờ Bắc Tonle Sap và trung lưu Mêkong nhưng bước đầu đã lan toả rải rác hầu khắp lãnh thổ cổ của nước Phù Nam – Vyadhapura và nước Chí Tôn, đồng thời phá huỷ hải cảng và nền kinh tế biển của nước Chí Tôn.

IV. KẾT LUẬN

Nền văn hoá cổ ở miền Tây sông Hậu đã đánh dấu một thời phát triển rực rỡ, thời mà miền đất này trở thành trung tâm kinh tế quan trọng nhất của cả khu vực Đông Nam Á thời cổ, góp phần vào sự hình thành và phát triển của nền văn hoá và của cả thiết chế các nhà nước đầu tiên ở Đông Nam Á.

Tuy kết thúc đột ngột, nhưng dấu vết văn hoá của nó để lại, vẫn góp phần làm giàu nền văn hoá của các dân tộc sống trên lưu vực sông Mê Nam, Mêkông và ven biển Đông. Những kinh nghiệm sản xuất của nó từ xa xưa vẫn còn bổ ích đối với các dân tộc đến sau, cư trú và khai khẩn miền đất này. Đó là những cống hiến và vinh dự của văn hoá cổ miền Tây sông Hậu, và cả đồng bằng sông Cửu Long nói chung.

Lâu nay người ta thường quen với tên gọi văn hoá Óc Eo hay văn hoá Phù Nam, nhất là ở các học giả phương Tây. Như trên đã trình bày, không thể có sự đồng nhất văn hoá trên phạm vi rộng, bao gồm những văn hoá mang tính chất đa dạng của nhiều tộc người, như một số nhà nghiên cứu thường nghĩ, *nên việc dùng tên gọi "văn hoá Phù Nam" là không hợp lí*[1].

Gọi là văn hoá Óc Eo cũng có mặt không ổn đáng. Trước hết, như ta đã thấy, Óc Eo là một địa điểm rất quan trọng; ở đó rất nhiều hiện vật và di tích đã được phát hiện. Nhưng chỉ riêng nó chưa đủ nói lên đặc trưng của cả địa bàn lãnh thổ – kinh tế, của tổng thể kinh tế – văn hoá miền; mà nét nổi bật là thủ công – thương nghiệp biển – trồng lúa nổi và đời sống kênh rạch.

Mặt khác, tên gọi không chắc là một tên Việt Nam, không tiêu biểu cho một địa danh Việt Nam, mà nghĩa của nó cũng chưa rõ. Nhiều người thường cho từ nguyên của nó là O keo hay Ur kêv, một từ Khơme (có nghĩa là Rạch Ngọc); nhưng chính từ *Keo* lại không phải gốc Khơme mà là gốc Thái và chỉ có khả năng du nhập từ vựng Khơme từ sau thế kỉ X. Do đó tôi đề nghị hãy đem cho nền văn hoá này một tên gọi thích hợp, đúng đắn hơn, phản ánh được tính chất và đặc trưng kinh tế – văn hoá cổ của cả miền, chẳng hạn "văn hoá Long Xuyên".

(Nhà xuất bản Long Xuyên, 1984)

[1] Xin xem *Vương quốc Phù Nam*, 2005.

ÓC EO VÀ PHÙ NAM

I. PHÙ NAM VÀ CÁC THUỘC QUỐC TRONG THƯ TỊCH CỔ

Nếu nhìn vấn đề Phù Nam từ xa, qua đôi dòng thư tịch cổ, người ta dễ có một khái niệm mơ hồ. Phải lần theo dấu vết các lộ trình, xem xét vị trí, các địa điểm... mới mong thấy được điều gì cụ thể hơn. Nhưng rồi chính vì thế, người ta lại có thể rơi vào một sự rối rắm tưởng chừng không sao gỡ nổi. Đó chính là tình trạng các nhà nghiên cứu đã gặp phải, kể từ cuối thế kỉ trước đến giữa thế kỉ này, mà ta có thể thấy rõ qua L. De Rosny[1], P. Pelliot[2], H.G. Luce[3], L.P. Briggs[4]...

Những chỉ dẫn rắc rối, đôi khi mơ hồ với những phiên âm địa danh xa lạ, mỗi thời một khác, đã dẫn các nhà nghiên cứu tới sự đoán định vị trí khác nhau hàng trăm, thậm chí hàng nghìn kilômét cho cùng một địa danh. Nhiều khi để phù hợp sự đoán định riêng, nhiều chỉ dẫn cổ bị giải thích một cách chủ quan hoặc bị cắt xén bớt đi. Trong tình hình như thế, việc xác định vị trí chắc chắn các nước cổ chưa thể là một công việc dễ dàng. Bài này có mong muốn xác định rõ hơn phạm vi quyền lực của Phù Nam, nhất là về phía tây, vị trí của chính Phù Nam và tộc người của nó, vị trí của các tiểu quốc phụ thuộc và thực chất của quan hệ giữa các quốc gia cổ đó với nhau.

1. Về nước Đốn Tốn

Ta đều biết, *Lương thư* là bộ sử nhà Lương (502 – 556) do Diêu Tư Liêm soạn vào đầu thế kỉ VII, đã cho biết: Phù Nam rộng hơn 3000 lí, đến thời Phạm Man lại còn *"đóng tàu to, vượt biển lớn"*, mở rộng thêm đến 500 – 6000 lí, chinh phục hơn 10 nước, đến tận biên giới Kim Lân.

Tuy nhiên, những nước mà *Lương thư* coi là "thuộc quốc" của Phù Nam, được kể tên chỉ có bốn nước là Đốn Tốn, Khuất Đô Côn, Cửu Trĩ và Điền Tôn.

---

[1] L. De Rosny: Các tộc phương Đông mà người Trung Hoa cổ đã biết (tiếng Pháp), Pari, 1886.

[2] P. Pelliot: *Hai lộ trình từ Trung Quốc đến Ấn Độ* (tiếng Pháp), trong B.E.F.E.O. IV.

[3] G.H. Luce: *Các nước láng giềng của Miến Điện*, trong J.B.R.S. 14 – 1924.

[4] L.P. Briggs: Đế quốc Khmer và bán đảo Mã Lai, trong Tạp chí Viễn Đông, số 3 – 1950.

Đến *Tuỳ thư*, tức bộ sử nhà Tuỳ (589 – 618) thì thấy kể thêm hai nước nữa là Xích Thổ và Chân Lạp.

Ba nước Khuất Đô Côn, Cửu Trĩ và Điền Tôn do không có thêm chỉ dẫn chi tiết, nên được các học giả thời trước đoán định: Cửu Trĩ tức Câu Lợi (hay Đầu Câu Lợi) là Tak – ko'a; Điển Tôn cũng là Đốn Tốn, còn Khuất Đô Côn chưa thật rõ là ở đâu.

Chân Lạp thì ta đã biết khá chắc chắn là ở nơi hội lưu Semun – Mêkông và là nước về sau lại chiến thắng được Phù Nam[1]. Như thế, còn Đốn Tốn và Xích Thổ là cần được xác định vị trí.

Về Đốn Tốn, *Lương thư* tả "*cách xã (Phù Nam) hơn 3000 lí, ở trên một bờ biển cao lớm chởm, đất rộng không quá 1000 lí...; Đất Đốn Tốn hình vòng cung chạy dài ra biển hơn 1000 lí*". Như thế, chắc rằng nước Đốn Tốn nằm trên hạ lưu Mênam và phần phía bắc bán đảo Malaya, đại để từ Chantya – bun, vòng qua Pra Pathom và Pong Tuk xuống phía nam, đến Chumpon và eo Kra[2].

Thư tịch cũng cho biết vùng này thực ra có đến năm tiểu quốc do Đốn Tốn đứng đầu và tất cả đều thần phục Phù Nam.

Sau đó, *Cựu Đường thư* chép rằng: đời Trịnh Quán (627 – 649) vùng này lại có hai nước gọi tên là Đoạ La Bát Để (T'olopoti) và Đà Hoàn (T'o – yuan). Tài liệu nói Đà Hoàn ở phía đông Đoạ La Bát Để, nhưng lại nói [Đoạ La Bát Để] "*nam giáp Bàn Bàn, bắc giáp Già La Sả Phật [Kalasapura?], đông giáp Chân Lạp, còn phía tây giáp biển*".

Đoán rằng Đà Hoàn nằm ở khoảng Chan – thabun, chỉ tồn tại một thời gian ngắn, rồi sáp nhập vào Chân Lạp, nên tài liệu mới nói Đoạ La Bát Để ở phía tây Đà Hoàn, mà Chân Lạp lại ở phía đông Đoạ La Bát Để.

Đoạ La Bát Để (T'olopoti) chắc là Dvara – vati) như ý kiến chung của các nhà nghiên cứu. Nước này là một quốc gia cổ của người Môn, nằm ở hạ lưu Menam mà một số bi kí viết chữ Môn cổ đã thấy ở Lopburi, và tên cổ của nó còn đọng lại trong Niên Giám và trong tên gọi kinh đô của thời sau (Krung Devamahânagara Pavara Dvâravati Sri Ayud – hya).

Chắc rằng Dvaravati là bước tiếp nối và thay thế Đốn Tốn. G. Coedes cho Pong Tuk là một địa điểm phát triển trong các thế kỉ II – VI, đến cả thời Dvaravati[3]. *Như thế Đốn Tốn có thể là nhóm quốc gia sơ kì Môn ở phía bắc bán đảo Malaya và một*

---

[1] Lương Ninh: *Các nước Đông Nam Á*..., trong *Lịch sử Trung đại* tập II, Hà Nội, 1984, tr.78 – 81.

[2] Phần bán đảo này vừa với "vòng cung chạy dài ra biển hơn nghìn lí" (khoảng 500km). Trước đây tôi đã cho là bao gồm toàn bộ bán đảo, nhưng thực ra toàn bộ bán đảo dài khoảng 1500km, và nếu cho như thế cũng chưa phù hợp với ghi chép của thư tịch là "ở trên một bờ biển cao lớm chởm" (Lương Ninh: *Các nước*..., tr.212 – 213).

[3] G. Coedes: *Khai quật ở Pong Tuk* (tiếng Anh), J.S.S. 21, năm 1928.

phần ven biển của đồng bằng Menam, còn Dvaravati là sự tập hợp và mở rộng địa bàn của các quốc gia đó trên toàn bộ vùng châu thổ, tiếp giáp với Chân Lạp ở phía đông, Bàn Bàn ở phía nam và có lẽ đến cả biển Andaman (Miến Điện) ở phía tây. Sự chuyển biến này có thể diễn ra vào khoảng cuối thế kỉ V – đầu thế kỉ VI.

2. Vấn đề nước Xích Thổ

Vấn đề này còn có phần rắc rối hơn. Không hiểu do sự nhầm lẫn nào mà tác giả *Đông Tây dương khảo* và cả *Minh sử* (q. 224) đều nói nước Xiêm là nước Xích Thổ thời Tuỳ và Đường. Một số thư tịch khác sau đó tiếp tục giải thích sai như vậy.

Có lẽ chính thư tịch đã dẫn các học giả thời sau đi theo sự nhầm lẫn đó, như đối với L. De Rosni[1], J.B.A. Remusat[2], E. Aymonier[3], Hirth và Rockhill[4]... Cũng có người thì cho rằng Xích Thổ chỉ nằm ở phía đông Menam thôi, còn ở phía tây vẫn là Dvaravati[5].

Tuy nhiên, cho đến những năm 40 – 50 này, nhiều nhà nghiên cứu đã quan tâm một cách hợp lí trong việc xác định vị trí nước Xích Thổ, dựa vào việc phân tích thư tịch, như Kuwada Rokuro người Nhật[6], Vadhana Anadra người Thái Lan[7], Hsũ Yũn Ts'iao người gốc Hoa ở Singapore[8], L.P. Briggs người Mĩ[9]...

Đúng là để có cái nhìn đáng tin cậy về nước Xích Thổ, thì không có cách nào tốt hơn là phải trở lại *Tuỳ thư*. Ta được biết năm 607, một phái bộ do Thường Tuấn đứng đầu đã được nhà Tuỳ cử đến đây. Những ghi chép của ông đã được *Tuỳ thư* thuật (q.82) và Đỗ Hựu đời Đường cũng kể lại trong *Thông điển* (q.188) với nội dung hầu như giống hệt nhau:

"*... Do đất ở kinh đô màu đỏ mà nước gọi là Xích Thổ. Nước giáp Ba La Thích ở phía đông, Bà La Sa ở phía tây, Kha La Đầu ở phía nam và biển lớn ở phía bắc. Đất rộng vài nghìn lí...*" "... [Thường Tuấn] *giương buồm đi trong hai tuần... thả neo* [nghỉ] *ở đảo đối diện với Lâm Ấp, rồi đi tiếp về phương nam đến gần núi Sư Tử thì thấy những hòn núi* [đứng] *thành chuỗi dài. Hai ba ngày sau* [họ] *bắt đầu*

---

[1] L. de Rosni: đã dẫn, tr.197 – 221.

[2] J.B. A. Remusat: *Ghi chú thời biểu về xứ Tchinla* (tiếng Pháp), Paris, năm 1928, 2, tr.78.

[3] E. Aymonier: *Nước Cao Miên* (tiếng Pháp), Paris, năm 1904, 3, tr.349.

[4] Hirth và Rockhill: *Triệu Nhữ Quát*... (tiếng Anh), S., tr.88.

[5] R.S. Le May: *Lược sử nghệ thuật Phật giáo ở Xiêm* (tiếng Anh), năm 1938, tr.55 – 56.

Cũng xem E. O. Berzin: *Lịch sử Thái Lan* (tiếng Nga) – Moskva, 1973, tr.29: Tác giả suy luận Xích Thổ chính là Đà Hoàn (T'oyuan) ở đầu thế kỉ 7 (?), phía đông Menam.

[6] K. Rokuro: *Nghiên cứu về Xích Thổ* (tiếng Anh), trong *Tạp chí phương Đông*, Vol. IX, số 2.

[7] Khun Siri Vadhana Anadra: *Suvarnbhumi hay Xứ vàng* (tiếng Anh), dẫn theo H.Y. Ts'iao.

[8] Hsũ Yũn Ts'iao: *Nghiên cứu về Xích Thổ hay Đất Đỏ* (tiếng Anh), trong *Tạp chí Hội Nam Hải* (J.S.S.S). , Vol II, Singapore, năm 1941.

[9] L.P. Brigga: đã dẫn, tr.264 – 266.

nhìn thấy dãy núi ở nước Lang Nha Tu. Họ men theo phía nam đến đảo Kê Lung [Lồng Gà] *thuộc nước Xích Thổ... Hơn một tháng sau thì vào kinh đô...*"[1].

Với những ghi chép trên đây, rõ ràng là không có cách nào để đặt Xích Thổ trong đất liền, như ở đồng bằng Menam chẳng hạn. Tuy nhiên, cũng có người dựa vào chỗ Xích Thổ giáp biển ở phía bắc, đã định vị nước này ở đảo Sumatra[2]. Nhưng những quốc gia lân cận của Xích Thổ mà *Tuỳ thư* đã kể, hẳn là phải nằm sát cạnh nhau chứ không phải là "cách với biển cả" như những thuyết đặt Xích Thổ ở Indonesia.

Theo *Tuỳ thư* và *Thông điển*, hẳn là hợp lí, nếu như ta hình dung rằng Thường Tuấn xuống thuyền (ở bến cảng quận Nam Hải vào tháng 10 Âm lịch) đã đi theo bờ biển Đông, vòng qua phía nam Việt Nam, đi tiếp về phía tây, men theo dãy đảo nhỏ, đi tí ngày nữa thì nhìn thấy dãy núi xa xa. Nơi cập bến hẳn là phải ở bờ phía đông bán đảo Malaya.

Ở Kataha (Kedah), phía tây nam Patani, người ta đã phát hiện được một cột đá, tạc hình stupa, có khắc chữ. Minh văn là một câu tụng niệm Phật giáo và một câu chúc tụng người chủ thuyền (mahanavika) tên là Buddhagupta, người xứ Raktamrittika (nghĩa là Đất Đỏ) đã thực hiện thắng lợi một cuộc viễn du[3].

Có lẽ phải hiểu rằng Buddhagupta đã từ Đất Đỏ đến đây, chứ không phải chính là đây. Ông đã đến vì mục đích tôn giáo chẳng hạn, với lòng sùng Phật (như tên hiệu của ông) và đã qua đời ở xứ này. H.Y. Ts'iao đã tìm được mối liên hệ họ hàng giữa vùng Kedab và Patani, qua truyền thuyết dân gian[4]. *Như thế một vương quốc có tên là Đất Đỏ là có thật; nó phải nằm trên bờ biển và phải giáp biển cả ở phía bắc Patani có thể thích hợp nhiều nhất với những chỉ dẫn của thư tịch và minh văn*[5].

Cũng theo thư tịch, rõ ràng là cả miền nam bán đảo Malaya đã có nhiều tiểu quốc mà Xích Thổ – một quốc gia nằm ở bờ đông bắc Malaya, trên đất Patani ngày nay – chỉ là một nước tiêu biểu trong số đó.

3. Bàn Bàn và Lang Nha Tu

Không thể không bàn thêm về hai quốc gia khác có nhiều mối liên quan, là Bàn Bàn và Lang Nha Tu.

---

[1] *Tuỳ thư*: q. 82, tờ 2.

[2] K. Roruro: đã dẫn, tập 9, số 2.

[3] R.C. Majumdar: *Suvarnadvipa* – Calcutta, 1937 – 1938, tr.82.

[4] H.Y. Ts'iao: đã dẫn, tr.11.

[5] Một số tác giả cũng xác định Xích Thổ ở bán đảo Mã Lai, nhưng khác nhau về chi tiết và địa điểm cụ thể: ở Patani và Kataha theo L. Briggs; ở Surat (bắc Chumpon) theo V. Anadra; ở Singora và Patani theo H.Y. Ts'iao... Ts'iao đoán định hợp lí một số chi tiết trên hành trình của Thường Tuấn và cho biết thêm, theo *Phongsawadan Mương Songkhla*, người Mã Lai lưu truyền rằng kinh đô của họ được lập bên Khau Đăng (Đồi Đất Đỏ).

– *Bàn Bàn*: tồn tại đồng thời với Đốn Tốn, Xích Thổ và Lang Nha Tu. *Lương thư* viết: Kiều Trần Như (Kaundinya II) được lời sấm truyền (*nên đến trị vì nước Phù Nam... Ông đến xứ Bàn Bàn, người Phù Nam được tin vui mừng đi đón vị vua trời ban*"[1]. Thư tịch còn cho biết: Đốn Tốn giáp Bàn Bàn, mà Bàn Bàn thì ở phía bắc nước Lang Nha Tu. Vậy có lẽ Bàn Bàn nằm ngay trên vùng eo biển T'rang – Patalung ở giữa bán đảo, bấy giờ là cửa ngõ của phương Đông đi sang Ấn Độ.

Sau *Lương thư* các tài liệu không nhắc đến Đốn Tốn nữa, mà chỉ còn nói tiếp về nước Lang Nha Tu.

– *Lang Nha Tu*: dường như xuất hiện từ đầu thế kỉ VI và còn tồn tại khá muộn, cho tới thời Đường. Do đó hẳn là L.P. Briggs đã suy diễn đơn giản mà nhầm lẫn cho rằng Lang Nha Tu đã thay thế nước Đốn Tốn và ít nhiều còn mở rộng hơn, có thể bao gồm toàn bộ hạ lưu Menam và miền bắc Malaya[2]. Thực ra Lang Nha Tu vẫn còn cho đến khi nước Dvaravati đã xuất hiện, nên không thể bao trùm Dvaravati cũng như không thể trái với chỉ dẫn *"phía bắc giáp Bàn Bàn"*.

Vả chăng, chính *Lương thư* cũng cho biết Lang Nha Tu (hay Lang Nha) đã có từ lâu, "*hơn 400 năm*" (vậy là từ đầu thế kỉ II), đến đầu thế kỉ VII, tái hiện với tên gọi Lang Gia Chu và thế kỉ XII lại gọi là Lang Nha Tư Gia. Nhiều người cho rằng đó vẫn chỉ là một nước, thời gian đầu đã tồn tại cùng với Đốn Tốn và phải ở phía nam Đốn Tốn. Rất có thể đây là cách phiên âm tên gọi Lankasuka, đã được nói tới trong các niên giám Mã Lai. G. Coedes cho rằng nước này phải nằm ở Perak, nơi mà một nhánh sông nhỏ vẫn còn mang dấu vết tên gọi của nước thời xưa.

Tôi nghĩ rằng, Lankasuka không thể nằm ở Perak, tức phía nam Xích Thổ và cách xa Bàn Bàn. Có lẽ vị trí của nó là ở phía bắc Xích Thổ (Patani) và ở liền phía nam Bàn Bàn (T'rang), trên đất Singora ngày nay. Phạm vi của nó không rộng, nhưng có vị trí quan trọng và về sau, Lankasuka có thể thay thế vai trò của Xích Thổ, chiếm ưu thế ở miền nam Malaya.

Đến đây ta có thể hình dung được như sau: Trên bán đảo Mã Lai có hai nhóm nước: nhóm do Đốn Tốn đứng đầu, nằm ở miền bắc, và nhóm do Xích Thổ đứng đầu nằm ở miền nam. Giữa bán đảo, trên vùng eo hẹp T'rang có hai nước Bàn Bàn và Lang Nha Tu, tuy nhỏ nhưng lại chiếm vị trí then chốt.

Đốn Tốn có thể bao gồm cả một phần duyên hải Menam, nơi có các di chỉ Pong Tuk và Pra Pathom xuất hiện từ đầu Công nguyên và không chắc gì đã ăn sâu vào trong đồng bằng, vì như thư tịch cổ nhận xét [nó] *"nằm trên bờ biển cao*

---

[1] *Lương thư*, q. 54, tờ 4.
[2] L.P. Briggs: đã dẫn, tr.262.

lởm chởm". Nét nổi bật về vị trí của Đốn Tốn là có eo Kra, có nhiều cửa biển như Chumpon, Takua Pa (tức Đầu Câu Lợi – Takkola)...

Dvaravati được biết đến đầu tiên qua *Cựu Đường thư*, nói đến ở thời Trịnh Quán (giữa thế kỉ VII), nhưng rất có thể chính Dvaravati đã thay thế vai trò Đốn Tốn từ trước đó (đầu thế kỉ VI), thu phục cả Đốn Tốn, để tiếp giáp với Bàn Bàn ở phía nam và mở rộng về phía bắc, trong đồng bằng Menam, tới Lopburi.

Như thế, *những nước ở phía tây mà Phù Nam đã chinh phục, hầu như chỉ nằm gọn trên bán đảo Malaya* và vị trí cụ thể của các nước đó dù có xê dịch hay được xác định như thế nào thì cũng không ra ngoài phạm vi bán đảo này[1].

4. Những nước ở Malaya đã quan hệ với Phù Nam như thế nào?

Ta đều biết những quốc gia ở đây đã xuất hiện khá sớm và khá phát triển. Đến thế kỉ V – VI, ảnh hưởng của văn hoá Ấn Độ đã rõ ràng, thể hiện trên nhiều di vật nghệ thuật và trang sức, trên một số mảnh minh văn tìm thấy ở Kataha, Kuala – Selinsing, Singora (Lankasuka), Ligor (Tambralinga)... về Đốn Tốn chẳng hạn, thư tịch cho biết dân cư (có lẽ quý tộc và nhà giàu) mặc *canman* bằng vải sợi bông, choàng khăn đính ngọc, theo dây vàng, ở nhà sàn, có tường xây gạch. Họ theo đạo Bà La Môn, đọc kinh Thiên Thần. Nơi đây là thị trường, "*chốn gặp gỡ Đông Tây, hàng hoá quý không thiếu thứ gì*". Và như đã nói ở trên, vai trò của Đốn Tốn với eo Kra và cảng Đầu Câu Lợi, là vai trò cầu nối Phù Nam với Ấn Độ, Bàn Bàn và Lang Nha Tu cũng có vai trò tương tự.

Ở Óc Eo, và chỉ có ở Óc Eo, trên toàn bộ phạm vi Phù Nam, một lượng thiếc khá lớn, được dùng làm thành nhiều chế phẩm khác nhau đã được phát hiện[2]. Nơi cung cấp thiếc chính là Xích Thổ, cũng như ngày nay Malaya vẫn là nơi có trữ lượng lộ thiên và khai thác thiếc lớn vào hàng đầu thế giới[3]. Thời ấy, với lượng thiếc ấy hầu như chỉ có Xích Thổ và Óc Eo là nơi cung cấp và tiêu thụ chủ yếu, rồi có lẽ từ Óc Eo mới toả đi các nơi khác với mức độ thấp hơn nhiều.

Thư tịch còn cho biết trong thế kỉ VI – thời gian mà Phù Nam còn giữ nguyên vẹn sức phát triển của mình – có thể Dvaravati đã thay thế vai trò Đốn Tốn mà trở thành một cường quốc; Còn Bàn Bàn và Lang Nha Tu đã có những phái bộ ngoại giao riêng của mình đến Trung Quốc. *Lương thư* cho biết Bàn Bàn cử sứ thần sang 12 lần vào các năm 516, 527, 529, 530, 532, 533, 534, 536, 540, 551, 571, 584 và

---

[1] Như thế cũng hoàn toàn không có gì mâu thuẫn, với chỉ dẫn "[Phù Nam] *muốn chinh phục nước Kim Lân*" (tức giáp nước Kim Lân) mà nước này hiện nay vẫn thường được xác định ở vùng người Môn trên bờ biển đông nam Miến Điện (từ Pong Tuk đến Tavoy của Miến Điện chỉ xa hơn 100km).

[2] L. Malleret: *Khảo cổ học đồng bằng sông Mekong* (tiếng Pháp), tập II, Paris, 1960, XVIII – XXII.

[3] Hiện nay, Malaysia chiếm 33% sản lượng thiếc của thế giới. Thiếc được khai thác chủ yếu ở các tỉnh phía tây: Kedah, Perak, Selangor...

vẫn còn tiếp đến cả thời nhà Đường. Lang Nha Tu cũng cử sứ thần sang vào các năm 515, 523, 531, 568... tuy có thưa hơn, nhưng cũng cùng thời với Bàn Bàn.

Như thế dường như các *tiểu quốc ở bán đảo Mã Lai vẫn hoàn toàn giữ được chủ quyền của mình hoặc có những hoạt động quân sự – chính trị riêng mà không bị một nước ngoài nào khống chế. Mặt khác, nét nổi bật trong quan hệ giữa bán đảo Malaya và vùng ven biển Đông lại là quan hệ buôn bán giữa Óc Eo với thế giới Mã Lai và thế giới Ấn Độ.*

II. VĂN HOÁ PHÙ NAM TỪ CỨ LIỆU KHẢO CỔ HỌC

Sau Óc Eo, gần như cùng với bước tiến của khảo cổ học, người ta nói nhiều đến *"văn hoá Phù Nam"*. Những địa điểm được biết đến cũng nhiều hơn, nhưng những phát hiện thì phải nhận là còn ít ỏi. Để không bị gắn ngay vào khái niệm *"văn hoá Phù Nam"*, nhà khảo cổ học Mỹ, Bennet Bronson nói tới những *"địa điểm mang dấu tích Ấn Độ hoá"*.

Giới thiệu tập *"Báo cáo khai quật ở Beik – thano"*[1], B. Bronson cho rằng chỉ có bốn địa điểm có dấu tích Ấn Độ hoá được xác định chắc chắn vào đầu Công nguyên, là U Thong và Chansen ở Thái Lan, Beikthano ở Miến Điện và Óc Eo ở Việt Nam[2]. U Thong do J. Boisselier[3] và Chansen do chính B. Bronson đào và báo cáo[4]. Hà Văn Tấn đã giới thiệu và phân tích rồi[5], thiết nghĩ ở đây không cần nêu trở lại nữa. Chỉ xin tóm lược một điều, đây là những địa điểm mang đặc trưng bản địa rõ rệt, đồng thời chịu ảnh hưởng đậm đà của văn hoá Ấn Độ, song cũng thể hiện với một chừng mực nhất định quan hệ trao đổi văn hoá (trực tiếp hay gián tiếp) với Óc Eo. Như thế, U Thong và Chansen không thể là những địa phương, càng không phải là trung tâm của cái gọi là *"văn hoá Phù Nam"*[6].

B. Bronson cũng cho rằng U Thong và Chansen có ý nghĩa không lớn mà chỉ có Óc Eo và Beikthano mới đạt tới tầm cỡ đô thị thôi.

---

[1] Aung Thaw: *Báo cáo khai quật ở Beikthano* (tiếng Anh), Rangoon, năm 1968.

[2] Bennet Bronson: *Bài giới thiệu về báo cáo khai quật ở Beikthano* (chữ Anh), trong Viễn cảnh châu Á, XII, năm 1969, tr.142 – 143.

[3] J. Boisselier: *Những hiểu biết mới về khảo cổ học thành thị U Thong* (tiếng Pháp), Bangkok, 1968.

[4] B. Bronson và G.F. Dales: *Khai quật ở Chansen, Thái Lan, 1968 – 1969 – Báo cáo sơ bộ* (tiếng Anh), Viễn cảnh châu Á, T. 15.

[5] Hà Văn Tấn: Óc Eo, những yếu tố nội sinh và ngoại sinh, trong Văn hoá Óc Eo..., Long Xuyên, 1984, tr.223 – 231.

[6] Ngoài U Thong và Chansen, có thể kể thêm Pong Tuk và Pra Pathom, được khai quật những năm 30, nhưng quá sơ sài và thiếu phương pháp khoa học. Dù sao Pong Tuk cũng đủ cứ liệu để G. Coedes nhận xét rằng (Xem: *"Khai quật ở Pong Tuk"*, đã dẫn) văn hoá khảo cổ ở địa điểm này phản ánh rất rõ tính chất bản địa, đồng thời chịu ảnh hưởng Ấn Độ. Chiếc đèn lồng Roma chứng tỏ mối liên hệ nào đó với phương Tây (?), nhưng dường như không thấy mối liên hệ nào với *"Thế giới Phù Nam"* (?).

Ta biết về mặt nào đó, Beikthano có phần hơn Óc Eo: quy mô rộng lớn (diện tích di chỉ khoảng 8km^2), có thành hình thang xây gạch bao quanh, bên trong có hơn 100 di tích kiến trúc gạch, bên ngoài thành có rất nhiều huyệt mộ gạch để đặt bình tro xương hoả táng.

Đồ gốm Beikthano tuy có một số hoa văn giống các nước Đông Nam Á, đặc biệt là vặn thừng, nhưng hình dáng các bình tro xương, nồi, ấm... mang đặc trưng Miến Điện, không giống các vùng khác.

Ở đây người ta cũng thấy một mảnh đá nhỏ khắc hoạ chim giống như khuôn đúc đồ nữ trang đã thấy ở Óc Eo và ở Thái Lan. Có nhiều mảnh gốm có hoa văn lá ba chẽ như hình huy chương (*srivatsa*)[1] chỉ có ở Đông Nam Á, đặt trong bộ sưu tập được gọi chung là đồng tiền Phù Nam. Ngoài ra ở đây cũng có một số tiền bằng bạc, giống như tiền được trưng bày trong các bảo tàng tư nhân ở Thái Lan.

Nhưng như thế, Beikthano đã cho thấy nó khác Óc Eo biết chừng nào. Cả các di chỉ ở Thái Lan cũng thế. Các di chỉ đó, hoặc không có tầm cỡ đô thị – theo B. Bronson – hoặc không phải là hải cảng. Ngày nay, U Thong cách biển khoảng 110km, Chansen cách biển 160km, thậm chí còn nằm sâu vào đồng bằng cách sông Menam một khoảng hơi xa. Beikthano thực sự là một "thành thị lục địa" vì nó nằm ở thượng nguồn Sittang, một con sông loại vừa và cách biển tới 250km. Trong khi đó, Óc Eo nay cách biển hơn 20km, xưa kia còn gần hơn nữa và thuận tiện cho tầu thuyền ra vào cảng.

Không những mang sắc thái văn hoá địa phương rõ rệt, các điểm quần cư ở Miến Điện và Thái Lan ít nhiều còn có đời sống riêng biệt. Beikthano chẳng hạn, rõ ràng là đã đứng ngoài "quỹ đạo" của Phù Nam. Các lớp văn hoá của nó, theo niên đại C14, có thể chia làm hai giai đoạn: a. Thế kỉ I – V và b. Thế kỉ V – XI. Giai đoạn I ứng với sự hình thành các quốc gia sơ kì ở Miến Điện. Giai đoạn II ứng với sự phát triển ban đầu mà ưu thế thuộc về Prome (hay Sri Ksetra), mà rất có thể Beikthano đã bị quốc gia này chi phối. Đến thế kỉ XI, thời điểm tàn lụi của Beikthano cũng là lúc quốc gia Pagan hưng khởi và quốc vương của nó là Anoratha (1044 – 1077) đã chinh phục được các tiểu quốc khác để thống nhất Miến Điện.

Tầm quan trọng về kinh tế và văn hoá của U Thong và Chansen còn có vẻ thấp hơn Beikthano. Mặt khác, như đã trình bày ở phần I, không chắc gì hai địa điểm này đã nằm trong phạm vi của Đốn Tốn, hay của Phù Nam.

---

[1] *Srivatsa* là đồ trang sức cài ở ngực.

"Beikthano hiển nhiên là một thành thị hay một phức hợp kiểu thành thị"[1], nhưng là một thành thị cổ ở trung du, bị giới hạn trong những quan hệ hẹp, chủ yếu với các điểm dân cư trong vùng.

Có thể chính trên bán đảo Mã Lai, người ta hy vọng thấy những thành thị hải cảng (như Đốn Tốn, Đầu Câu Lợi..). có vị trí tương xứng với Óc Eo, nhưng hiện nay những gì đã biết được vẫn còn khá nghèo nàn. Người ta nghĩ đến một nền *"văn hoá Phù Nam"* chưng rộng nào đó, nhưng cho đến nay chưa có nơi nào ở Đông Nam Á đương thời có thể so sánh được với sự phong phú và đa dạng của Óc Eo.

Có lẽ xuất phát từ những tiêu chí chặt chẽ theo quan niệm của mình, Lê Xuân Diệm đã băn khoăn[2] và trong một bài tổng kết lớn gần đây[3] đã không coi Óc Eo – Ba Thê là một thành thị, mà chỉ là *"một trung tâm tôn giáo, một trung tâm quyền lực lớn"*.

Ngược lại, L. Malleret trước đây đã có thể quá hào hứng với những phát hiện đầu tiên của mình, nên đã có những lời nhận xét hơi lớn về tính chất đô thị của địa điểm.

Dù sao, đặt trong khung cảnh sáu thế kỉ đầu Công nguyên và nhìn trên phạm vi toàn khu vực, chúng ta cũng không thể đòi hỏi gì hơn nữa đối với một đô thị – hải cảng ra đời ngót 2000 năm trước. Ở đây, những phát hiện khảo cổ học cho thấy là:

a. Một vùng quần cư trên hai bờ kênh chính và hệ thống các kênh phụ.

b. Số lượng đáng kể dấu tích xây gạch và với những diện tích nền đã biết là 25m × 16m, 30m × 30m, 20m × 13m... thì phải nói đây là những kiến trúc không nhỏ, tuy hiện nay chưa được biết đó là những kiến trúc gì[4].

c. Sự tập trung đến mức nhất định của nghề thủ công, rõ nhất là nghề làm đồ trang sức (vàng, bạc, ngọc) và các chế phẩm bằng thiếc.

d. Số hiện vật tìm được khá nhiều và đa dạng[5] cũng nói lên trình độ văn hoá phát triển và mức độ quần cư khá cao.

e. Dấu tích của một số thuyền biển bị đắm đã tìm thấy ở cửa biển Óc Eo; các chế phẩm thiếc – thứ nguyên liệu mà người Óc Eo – Ba Thê chắc đã nhập của

---

[1] B. Bronson: đã dẫn, tr.143.

[2] Lê Xuân Diệm: Óc Eo, một đô thị xưa hay một trung tâm văn hoá – trong Văn hoá Óc Eo... Long Xuyên, 1984, tr.213 – 221.

[3] Lê Xuân Diệm: *Thành tựu* của Ban khảo cổ học ở các tỉnh phía nam *mười năm qua*, trong *Khảo cổ học*, số 4 – 1985, tr.60

[4] Võ Sĩ Khải: Khai quật di tích kiến trúc cổ ở Nền Chùa, trong Văn hoá Óc Eo... Long Xuyên, 1984, tr.199 – 206.

Đỗ Đình Truật: Khai quật di tích kiến trúc cổ ở Gò Cây Trôm, trong Văn hoá Óc Eo..., tr.206 – 213.

[5] Bên cạnh khá nhiều hiện vật đá, gốm, đồng, gỗ... trước năm 1945 có 1311 hiện vật vàng, năm 1982 – 1985 thu thêm được 452 hiện vật vàng nữa; ngoài ra còn có 10062 hạt ngọc làm đồ trang sức.

Xích Thổ – cùng với khá nhiều hiện vật nước ngoài (Ấn Độ, Trung Quốc, Ba Tư, Roma..).[1] đã nói lên vị trí của kinh đô – hải cảng, quan hệ rộng rãi và khả năng thu hút bốn phương của nó.

Ngoài ra, người ta còn có thể thấy ở đây, sự phong phú của dấu tích tôn giáo (nhất là tượng thần), đồ trang sức khắc chữ Phạn, sự phân hoá xã hội qua những ngôi mộ lớn[2].

Trên những hiểu biết hiện nay, có thể nói chắc rằng Óc Eo – Ba Thê đã hơn hẳn tất cả những địa điểm khác ở Đông Nam Á đương thời về sự tập trung và trình độ phát triển về mọi mặt.

Trên phạm vi cả khu vực, Óc Eo – Ba Thê giữ vai trò một trung tâm kinh tế và văn hoá, còn trên phạm vi hẹp của quốc gia, nó là trung tâm chính trị và tôn giáo. Điều kì lạ và hấp dẫn ở đây là Óc Eo – Ba Thê, chứ không phải nơi nào khác, mới có thể giữ vai trò chủ yếu và thực chất của truyền thống văn hoá Phù Nam và đời sống Phù Nam.

III. ÓC EO VÀ PHÙ NAM

Trước đây tôi đã trình bày những cứ liệu nói lên miền Tây (hay miền Nam) sông Hậu là địa bàn của một quốc gia sơ kì – "nước Chí Tôn" – Naravaranagara – mà kinh đô của nó có thể chính là địa điểm Óc Eo – Ba Thê, và cũng có thể đã được gọi tên như đã thấy trên một minh văn là *Thành phố biển – Samudrapura*[3].

Đến nay, ít nhiều đã rõ hơn rằng, nếu như ở phía Tây có hai nhóm nước nằm trên bán đảo Malaya đã thần phục Phù Nam, thì ở nửa phía Đông cũng có một nhóm nước có vẻ như chịu sự chi phối trực tiếp của cường quốc này, mà mãi đến khi nó suy sụp ta mới có thể đoán nhận được hai nước. Đó là Chân Lạp và nước Chí Tôn. Hẳn là còn một vài nước khác nữa, nhưng hiện nay ta chưa biết rõ, tuy đã thấy nói đến tên rải rác ở đây đó, như Kurumbanagara chẳng hạn[4].

Nhưng cư dân của những nước Chí Tôn, Phù Nam, Chân Lạp là ai? Họ đã có những mối liên hệ lịch sử và văn hoá với nhau như thế nào? Đó là những câu hỏi còn làm cho không ít người, trong đó có bản thân tôi, đến nay còn băn khoăn và thấy cần trở lại.

---

[1] L. Malleret: đã dẫn, Tome III, 1962, XXII – XXIV. Xem Võ Sĩ Khải *Nghiên cứu văn hoá khảo cổ Óc Eo: mười năm nhìn lại*, trong *Khảo cổ học* số 4 – 1985, tr.32.

[2] Đào Linh Côn: *Mộ táng văn hoá Óc Eo*... Khảo cổ học, số 2 – 1986, 51 – 57.

[3] Lương Ninh: *Nước Chí Tôn – một quốc gia cổ ở miền Tây sông Hậu* trong Khảo cổ học, số 1 – 1981. Cũng xem Lương Minh: *Văn hoá cổ*... trong *Văn hoá Óc Eo*, Long Xuyên 1984, tr.247 – 259.

[4] Bia Bati, thế kỉ 5. Xem: *Một minh văn mới của Phù Nam* (tiếng Anh), J.G.I.S. Vol. IV, số 2 năm 1937, Calcutta.

1. Những kết quả nghiên cứu nhân học cho thấy hoàn toàn có thể nghĩ rằng cư dân Đông Nam Á thời xa xưa là một chủng mang trong mình cả hai yếu tố Mongoloid và Australoid và có thể tạm gọi là người *Nguyên Đông Nam Á*.

Các nhóm tộc người – tức là sự phân biệt nhỏ hơn trong người Nguyên Đông Nam Á – Chỉ hình thành dần từ thời đá mới. Quá trình này diễn ra có nơi sớm (như ở lưu vực sông Hồng), có nơi muộn hơn. Cho nên cũng có thể nghĩ rằng ở đầu thời đá mới, trình độ phát triển và những đặc trưng văn hoá của cư dân cổ ở Đông Nam Á trên một phạm vi rộng, vẫn có những nét gần gũi với nhau.

Tình hình như thế diễn ra ở miền Trung và miền Nam Việt Nam còn kéo dài thậm chí cho đến đầu thiên niên kỉ I TCN. Phải chăng đó là cơ sở để một số tác giả tìm thấy nhiều nét tương đồng về mặt văn hoá khảo cổ trên những địa bàn khác nhau ở nước ta?

Cuối thời đá mới, trên một phần rộng lớn của Đông Nam Á lục địa, từ một bộ phận cư dân, nhóm Môn cổ đã hình thành. Dấu tích của nhóm này vẫn còn đọng lại trong từ vựng của ngôn ngữ nhiều tộc hiện đại. Một bộ phận Môn cổ sống trên các thềm cao của sông Mekong và vùng ven núi, được gọi là *Pnong* – "những dân miền núi" mà hậu duệ của họ hiện nay vẫn còn rải rác ở miền nam Đông Dương, trên các vùng núi và tuỳ nơi được gọi bằng những tên gọi khác nhau[1].

Trên địa bàn của nhóm Môn cổ này, không có một nơi nào cho thấy những dấu tích chắc chắn và đáng kể gì, khả dĩ có thể coi được là kinh đô của một nước Phù Nam "vang bóng một thời". Nhưng dù sao cũng có ít nhiều cơ sở để ta vẫn giữ quan niệm định vị nó ở vùng Ba Phnom: địa điểm này phù hợp với khoảng cách từ biển vào, theo ghi chép của Khang Thái, với tên gọi (Đặc Mục – Dalmâk – Vyadhapura) và con đường rút chạy về sau, khi bị Chân Lạp tấn công. Địa bàn này cũng phù hợp với thói quen săn bắn và trình độ sinh hoạt của người dân theo lời kể của thư tịch cổ[2].

Chủ nhân của nước Phù Nam hẳn là một bộ lạc Môn cổ – Một bộ lạc Pnong. Tên gọi Phù Nam có lẽ đã được phiên âm từ tên tộc người đó. Hơn nữa, từ *Phnom* (Núi) trong từ vựng Khơme sau này cũng có thể chỉ là sự tiếp nhận và chuyển hoá từ Môn cổ *Pnom* với ngữ nghĩa gần giống nhau. Pnong là phiên âm ngày nay; giữa thế kỉ XIX, P.C.E. Bouille – vaux phiên âm là Penong, Bunong[3], ngày nay có bộ

---

[1] Như: *Piaks, Praus, Kuy...*; Xem M.E.T. Hamy: *Người Piaks* (tiếng Pháp), Pari – 1878.
Nguyễn Đình Khoa: *Nhân chủng học Đông Nam Á*, Đại học, Hà Nội, 1983, tr.69 và 117.

[2] Lương Ninh: *Nước Chí Tôn – một quốc gia cổ ở miền Tây sông Hậu*, trong Khảo cổ học số 1 – 1981, tr.39 và 42.

[3] P.C.E Bouillevaux: *Du lịch ở Đông Dương* (tiếng Pháp), Pari – 1858.

phận còn được gọi là *Bnơm*[1]. Trong từ vựng Khơme, *phnom* (Núi) được phát âm là *vnam* hay *bnam* từ thế kỉ VII[2]. Như thế vào đầu Công nguyên, *bnam* hay *bnơm* vừa có nghĩa là Núi, vừa có nghĩa là "dân miền Núi", nhưng chủ yếu là để gọi *tên tộc*, một bộ phận Môn cổ. Hiểu như thế, hy vọng có thể gỡ được mối băn khoăn của một số nhà nghiên cứu về việc tại sao các thư tịch Trung Hoa lại gọi tên một nước ngoài bằng cách phiên âm một từ xem ra có vẻ "vớ vẩn": Núi!

Dựa trên sự phát triển nông nghiệp lúa nước của vùng trung du và ven núi, mối quan hệ trao đổi và sự tác động tích cực của trình độ kinh tế và văn hoá cao (đã "Ấn Độ hoá") của cư dân ven biển nước Chí Tôn, một bộ lạc Bnam (Pnong) đã lập nước Phù Nam. Với khả năng thiện chiến của một bộ lạc vốn thạo nghề săn bắn và với thuận lợi nói trên, Phù Nam nhanh chóng phát triển và có nhu cầu tự biến mình thành một cường quốc của khu vực.

Các học giả phương Tây trước đây, tất cả, mặc dù ít nhiều đều băn khoăn, cho rằng Phù Nam là một cái gì khác với Chân Lạp, nhưng có lẽ do những định kiến sai lệch về tộc người, đều đã cho rằng chủ nhân của nước Phù Nam là người Khơme. Quan niệm đó rõ ràng đã chi phối trong một thời gian dài (gần hết một thế kỉ!) hướng suy nghĩ của giới nghiên cứu cổ sử, trong đó có bản thân tôi[3]. Thực ra, như sẽ trình bày dưới đây, khi nước Phù Nam mới lập và trong bước đầu phát triển của nó, tộc Khơme thậm chí chưa hình thành.

Sức mạnh quân sự của Phù Nam cùng với tiềm lực kinh tế và trình độ văn hoá của nước Chí Tôn có lẽ đều cần thiết cho mỗi bên và cho cả hai bên, có thể bổ sung cho nhau để tiếp tục mở mang ảnh hưởng. Người ta có thể tin là có vai trò tôn chủ của Phù Nam, nhưng nếu không có cư dân ven biển của nước Chí Tôn thì không thể có việc tiếp nhận Hỗn Điền, việc mở rộng cửa buôn bán và nhu cầu mở rộng quan hệ đường biển với thế giới Mã Lai và Ấn Độ.

2. Có thể nói rằng không có một tộc Khơme riêng ngay từ đầu. Ta đều biết, tiếng Môn và Khơme thuộc cùng một ngữ hệ và về mặt nhân chủng, giữa người Khơme và người Pnong hầu như không có sự khác nhau. Họ là một bộ phận của những cư dân cổ, bản địa, sống ở vùng trung tâm Đông Dương, bắt nguồn từ những dạng Vêđôid cổ, tiến triển dần dần, từng bước chuyển biến thành Nam Á[4]. Đến nay, quá trình "hoá Nam Á" diễn ra ở người Khơme nhanh hơn những bộ phận Pnong còn lại, nhưng thực ra sự phân biệt về mặt dân tộc học cũng rất mờ nhạt,

---

[1] Marcel Ner: *Ở xứ sở của mẫu quyền* (tiếng Pháp) B.E.F.E.O. XXX, tr.539 – 551.
[2] Bia *Prâh Kuha Luông* + K44 – 67, SCN, mặt B, IC – II – 12.
[3] Lương Ninh: *Nước Chí Tôn*... đã dẫn, tr.39.
[4] Nguyễn Đình Khoa: đã dẫn, tr.72 – 73.

nhất là trước khi có sự tác động của chủ nghĩa thực dân và mặc dù đã trải qua hơn 10 thế kỉ phát triển của chế độ phong kiến. F. Garnier nhận thấy những làng Khơme và làng Kuy sống cạnh nhau, chẳng khác gì nhau cả, nên đã gọi người Kuy là *Khơme đom*, tức là Khơme cổ[1]. Cũng thời gian này, sau khi khảo sát, bác sĩ Harmand thấy một số người Pnong cũng áp dụng tục "cà răng" hoặc "căng tai" (tai dùi lỗ để đeo vòng, khuyên lớn và nặng), *"nhưng người ta chỉ nhờ ở cái tai này mà phân biệt được người Piaks với những người Khơme và Pnong khác"*[2].

Một trong những bộ lạc Pnong này sống ở vùng nam Sêmun và vùng hội lưu Semun – Mekong đã phải thần phục Phù Nam trong những thế kỉ hưng thịnh của nó, nhưng họ cũng đã phát triển nhanh hơn trong khoảng thế kỉ V và trở thành tộc Khơme vào thời gian này. Những điều kiện dẫn tới sự chuyển biến này là gì? Đương nhiên đây là một địa bàn quần cư thuận lợi cho sự phát triển nông nghiệp trồng lúa nước và hoa màu ở hai bên bờ Semun và ven trung lưu sông Mekong. Đây cũng là một điểm hội tụ của một vùng tương đối rộng đã trải qua nhiều thế kỉ phát triển kĩ nghệ đồng thau và bắt đầu bước vào thời kì sắt, là trạm trung chuyển giữa vùng biển với bình nguyên Khorat.

Tất nhiên như thế, người Pnong ở Semun đã tiếp nhận thêm một yếu tố nhân chủng nào đó từ bên ngoài để tạo nên một số đặc trưng riêng tuy không căn bản[3], nhưng chắc chắn là đã hội nhập văn hoá Ấn Độ, rất có thể qua đường Chí Tôn – Phù Nam và ở mức độ sâu sắc không kém gì Phù Nam.

Dựa trên những điều kiện đó, bộ lạc Pnong ở nam Semun đã trở thành Khơme khi họ lập vương quốc Khơme, ban đầu được gọi bằng những tên khác nhau: Văn Đan, Chân Lạp, Sresthapura, Bhavapura. Cho nên về mặt lịch sử và văn hoá, người Khơme còn được một số tác giả gọi một cách "hình ảnh" là "người Pnong Ấn Độ hoá" (*Pnongs indianisés*).

Tộc Ang cũng đang còn là một điều tồn nghi: danh từ riêng Khơme bắt nguồn từ tên đôi vợ chồng thần tiên thuỷ tổ Kambu – Mera[4] hay là Khơme = kmir = kmar = Krom = Khỏm = Côn Lôn (Thư tịch Trung Hoa chỉ chung chung các cư dân phương Nam có sắc da hơi đen)[5]?

Người Khơme nguyên thuỷ tự nhận một truyền thống riêng – truyền thống Kambu – Mera. Dù muốn tin huyền tích hay không, đây vẫn là sự thật: cư dân

---

[1] F. Garnier: *Lược sử Cao Miên* (tiếng Pháp), Vol. I, 110 – Paris 1873.

[2] A. de Quatrefages: *Báo cáo về cuộc du lịch khám phá của Tiến sĩ Harmand* (tiếng Pháp), Paris – 1876.

[3] G. Olivier: *Nhân học người Cao Miên* (tiếng Pháp), Paris năm 1968.

[4] P. Dupont: *Nghiên cứu Đông Dương thời cổ* (tiếng Pháp), I, 132, B.E.F.E.O. XLIII.

[5] R.A. Stein: *Nước Lâm Ấp* (tiếng Pháp), B.C.E.S. Vol. II, tr.210 – 230, Trường Đại học Paris, Trung tâm Hán học, Pekin năm 1947.

tự coi mình là con cháu Kambu, tức *Kambuja* và tên nước cũng chỉ là gọi theo âm Khơme của từ đó (Kambuja = Kampuchea). Người Khơme không những không tự coi là người tiếp nối văn hoá Phù Nam mà ban đầu họ còn bị Phù Nam bắt thần phục và trong nửa đầu thế kỉ VII, họ lấy làm tự hào đã "mở rộng cương giới của tổ tiên", tiến hành một cuộc tấn công dồng vua Núi (*Sailaraja*) của Phù Nam và chinh phục nước Phù Nam.

3. Trên cái nền của cư dân và văn hoá Môn cổ, trên duyên hải miền Trung Bộ và Nam Bộ Việt Nam, người ta thấy sự có mặt của một nền văn hoá mới, ban đầu với những nét chấm phá (đầu thiên kỉ I TCN) rồi dường như đột ngột hiện ra đầy đủ từ khoảng thế kỉ V TCN và nở rộ trong 5 thế kỉ đầu của Công nguyên. Nền văn hoá này thể hiện dưới dạng gốm, màu men và hoa văn có mang những nét riêng nhất định, những đồ trang sức ít nhiều độc đáo và đặc biệt, táng thực mộ vò sau hoả táng hầu như thay thế triệt để hình thức chôn nguyên ở những nơi mà văn hoá này[1] chiếm ưu thế: văn hoá Sa Huỳnh.

Dường như văn hoá Sa Huỳnh chiếm ưu thế rõ hơn ở Trung Bộ và thâm nhập dần ở những nơi nào có thể được ở Nam Bộ nước ta. Ta thấy ở Đồng Nai chẳng hạn, địa điểm Suối Chồn (khu II) còn có quan hệ chặt chẽ với văn hoá khảo cổ thuộc giai đoạn sớm (thiên kỉ 1 TCN) ở trong vùng, nhưng đến Suối Chồn (khu I), thì cũng như Phú Hoà, Dầu Giây, Hang Gòn... đã mang tính thống nhất khá chặt chẽ về mặt đặc trưng văn hoá và được xếp vào nền văn hoá khảo cổ Sa Huỳnh[2].

Từ đó, trên cơ sở phát triển của đồ đồng thau và sắt, ở những nơi nào thuận lợi có thể kết hợp việc trao đổi rộng với bên ngoài và tiếp thu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, nhà nước đã hình thành.

Chủ nhân của văn hoá Sa Huỳnh là ai? Phải thừa nhận thẳng thắn rằng cho đến hiện nay, chưa có những bằng cứ trực tiếp và rõ ràng. Tuy nhiên, thời gian mà văn hoá Sa Huỳnh nở rộ (thế kỉ V) thì dấu tích đặc trưng của cư dân Malayo – Polynesia đa xuất hiện ngay trên địa bàn đó rất ro rang: bia chữ Chăm bên cạnh bia chữ Phạn, sự liên tục của táng thức, sự hoạt động của nhà nước trong mối quan hệ với láng giềng...[3] Như vậy không phải là hoàn toàn không có cơ sở để coi rằng nhóm cư dân Malayo – Polynesia là chủ nhân của văn hoá Sa Huỳnh, đã có mặt từ thời đó cho đến nay trên một phần duyên hải nước ta. Rồi như chúng ta đã thấy,

---

[1] Lương Ninh: *Về một phong tục chôn cất của cư dân Sa Huỳnh* trong Khảo cổ học, số 3 – 1981.

[2] Nguyễn Mạnh Lợi, Đỗ Bá Nghiệp và Nguyễn Văn Long: *Khai quật di tích khảo cổ học Suối Chồn*, trong Những phát hiện khảo cổ học ở miền Nam – 1978.
Nguyễn Thành Trai: *Di tích Bình Châu, trong hay bên văn hoá Sa Huỳnh*, trong Khảo cổ học, số 2 – 1985.

[3] Lương Ninh: *Mấy vấn đề về vương quốc cổ Champa*, trong Khảo cổ học số 3 – 1980.

ở Trung Bộ vào những thế kỉ đầu Công nguyên, những tiểu quốc Chăm đã hình thành và tiến tới sự ra đời của vương quốc Champa.

Vấn đề đặt ra tiếp theo là, ở cực nam Nam Bộ, cư dân của nước Chí Tôn là ai? Trước đây, khi viết về nước Chí Tôn, tôi đã nêu giả thuyết về cư dân chính của quốc gia cổ này là người Malayo – Polynesia mà tôi tạm gọi là *"bộ phận Chăm III"*.

Đương nhiên vấn đề không đơn giản, sự suy luận thông thường từ trước đến nay đều cho rằng đây là địa bàn của người Khơme cổ và trung đại. Gần đây cũng có tác giả dường như cảm thấy lúng túng trước hai phương thức sinh hoạt của nhân dân Phù Nam, biển và núi, gọi Phù Nam là "Đế quốc biển" (Empire maritime) gọi Óc Eo là "thương điếm quốc tế" (Emporium), chụp ảnh "phố" nhưng là rạch nước kiểu Vonise với hàng dừa nước và thuyền tam bản, nhưng cuối cùng vẫn coi cư dân cổ ở đây là người Môn – Khơme và vẫn đi đến một kết luận không rõ ràng *"Emporium Óc Eo dường như không phải là kinh đô chính thức của Phù Nam mà như người ta xác định là phải ở Ba Phnom"*[1]. Gần đây hơn, B.P. Groslier đã phân biệt rạch ròi phương thức sinh hoạt và canh tác trên thềm cao của người Khơme với việc canh tác dưới ruộng thấp có tưới nước nhân tạo hoặc ruộng ngập nước của cư dân hạ lưu Mekong. Tuy nhiên ông cũng không nói rõ hơn những người khác về tính chất tộc người của Phù Nam[2].

Có những dấu hiệu cho thấy cư dân nước Chí Tôn khác với "dân miền Núi" – *Bnam* và có những mối liên hệ với những "dân miền Biển", trong đó có người Chăm.

a. Trước hết, ta cũng thấy phản ánh trong thư tịch cổ, sự hiện diện của hai trình độ văn hoá, hai phương thức canh tác – sinh hoạt và hơn nữa, hai tính cách[3].

b. Dân nước Chí Tôn cũng như các bộ phận Chăm khác biết xây dựng một hệ thống thuỷ lợi (kênh rạch) hợp lí và do đó sớm có khả năng tiến hành canh tác trên ruộng thấp, và ruộng trũng, trong khi người Môn cổ và cả người Khơme vẫn duy trì phương thức canh tác trên thềm cao, dựa vào nước tưới tự nhiên.

c. Vốn là "dân miền Biển", họ đã mở rộng cửa, quảng giao với thế giới bên ngoài qua đô thị biển Óc Eo. Sự biến động về cư dân Phù Nam gắn với cuộc "Nam tiến" lần thứ nhất của người Khơme trong nửa đầu thế kỉ VII chắc là một nguyên nhân quan trọng nhất của việc hải cảng Óc Eo bị bỏ hoang phế sau đó.

d. Với tư cách là những dân ven biển và chắc chắn là có những quan hệ trao đổi thường xuyên, dân nước Chí Tôn có những biểu hiện giống người Chăm về một số mặt:

---

[1] Solange Thierry: *Người Khmer* (tiếng Pháp), Paris, 1964, tr.41 – 54.

[2] B.P. Groslier: *Góp vào việc nghiên cứu địa lí lịch sử Cao Miên* (tiếng Pháp), Phnom Pênh, 1973.

[3] Lương Ninh: *Văn hoá cổ...*, trong *Văn hoá Óc Eo...*, đã dẫn, tr.256 – 258.

– Cũng gọi nước là *nagara* (chữ Phạn), khác cách gọi là *pura* của người Khơme.

– Có những mô típ nghệ thuật như hình nhiều vú (*polymastique*) trang trí trên đài thờ, tìm thấy ở Óc Eo cũng như ở Champa, nhưng hầu như không thấy ở nghệ thuật Khơme.

– Huyền tích Hỗn Điền – Liễu Diệp hay Kaundinya – Soma có thể có một phần sự thật nào đó, hẳn đã ra đời trong những cư dân cửa biển này và đã trở thành hạt nhân truyền thống văn hoá của nó. Huyền tích này cũng đã được kể lại một cách trân trọng và đầy đủ nhất trong một văn bia Champa.

Đến đây, cần trở lại chú ý một câu trong *Tuỳ thư*: *"Nước Xích Thổ là một nhánh của tộc Phù Nam"* (q. 82) và được nhắc lại trong *Thông điển*: "*Nước Xích Thổ thuộc tộc Phù Nam, là một nhánh* [của nó]" (q. 188). Nhận xét rõ ràng, dứt khoát, được khẳng định ngay trong câu đầu tiên nói về nước Xích Thổ.

Nhưng cư dân Xích Thổ, tức miền Nam Malaya là Môn hay Mã Lai? Tại sao thư tịch không có nhận xét tương tự đối với Đốn Tốn, hay Dvaravati mà cư dân có khả năng dường như chắc chắn là Môn?

Trước hết, trong mối quan hệ thường xuyên với Xích Thổ, như trên đã trình bày, Phù Nam cần được hiểu chủ yếu là Óc Eo (nước Chí Tôn).

Những người nói tiếng Mã Lai nay đang sống trên một vùng rộng lớn ở Đông Nam Á (Indonesia, Malaysia, một số nơi ở Việt Nam...). chắc chắn đã cư trú ổn định ở những nơi này trong 5 – 6 thế kỉ đầu Công nguyên. Cho nên, một số minh văn viết chữ cổ Mã Lai được phát hiện ở Sumatra có niên đại 683 – 686[1]. Một số minh văn khác được phát hiện ở chính bán đảo Malaya có niên đại sớm hơn, nhưng đều viết chữ sanskrit[2]. Tuy nhiên khi Mã Đoan Lâm dựa vào các tư liệu cổ để viết về nước Xích Thổ có cho biết *"Mỗi thành thị có hai vị quan đứng đầu, gọi là Na Nha Gia và Ba Tì"* (*Văn hiến thông khảo*). Còn *Tuỳ thư* cũng nói là khi phái bộ Thường Tuấn đến, *"Vua [Xích Thổ] cho con là Na Nha Gia ra nghênh tiếp"*. Na Nha Gia là phiên âm của *Nayaka* và Ba Ti là phiên âm *Pati*, nghĩa là người *đứng đầu*, người *dẫn dắt* – những tước quan lớn của dân nói tiếng Mã Lai từ thời xưa, vẫn còn đọng lại cho đến gần đây.

Đến nay đã có thêm căn cứ để tin chắc hơn rằng cư dân nước Xích Thổ trên miền nam bán đảo Malaya cũng như nước Chí Tôn ở miền Tây sông Hậu là những người Malayo – Polynesia. Những người nói tiếng Malayo – Polynesia đã làm một cuộc hành trình như thế nào và đã có mặt ở duyên hải và hải đảo Đông Nam Á từ

[1] G. Ferrand: *Bốn bản minh văn Malaya – Sanskrit ở Sumatra và Banka* (tiếng Pháp), J.A. năm 1932.
[2] L. Finot: *Bi kí ở Xiêm và bán đảo Mã Lai* (tiếng Pháp), Pari năm 1910.

bao giờ? Vấn đề lớn nên không dễ gì trả lời ngay được. Tuy nhiên dấu tích văn hoá của họ ở những nơi này đã xuất hiện từ những thế kỉ trước Công nguyên và sự hoạt động của nó từ đầu Công nguyên đã không còn phải nghi ngờ gì nữa. Với tính năng động của dân miền biển, họ nhanh chóng thích nghi với nền nông nghiệp tưới nước nhân tạo trên ruộng thấp, mở rộng quan hệ trao đổi với bên ngoài và do đó sớm tiếp xúc với văn minh Ấn Độ. Trên cơ sở đó, một loạt quốc gia sơ kì đã ra đời: các tiểu quốc Chăm (từ thế kỉ IV là vương quốc Champa) và nước Chí Tôn. Các tiểu quốc ở Malaya cũng như ở Java và Sumatra hẳn cũng xuất hiện khoảng thời gian này hoặc muộn hơn.

Nếu như tính ngược thời gian của các đời vua Phù Nam thì sự kiện Hỗn Điền có thể xảy ra từ thế kỉ I. Cảng Óc Eo và nước Chí Tôn cũng có thể xuất hiện từ đó để sang thế kỉ sau, dấu tích của những quan hệ với nước ngoài đã rõ ràng. Nước Phù Nam của người Bnam cổ (một bộ phận Môn cổ), cư trú ở nơi trung du và vùng núi có lẽ đã hình thành vào lúc này, hẳn là với sự tác động và quan hệ trao đổi mật thiết của nó với dân miền biển. Ưu thế ban đầu của một tiểu quốc ở trung du, mặc dù ra đời sau, nhưng có sức mạnh quân sự và khống chế được một địa bàn rộng hơn, là một điều thường thấy trong lịch sử của nhiều dân tộc. Tuy nhiên ở đây ta thấy vừa có quan hệ *thần phục* vừa có quan hệ *liên kết*, vì lợi ích của cả hai nhóm người: người Bnam tiếp nhận truyền thống văn hoá biển và biến thành truyền thống văn hoá của chính mình, dựa vào khả năng và tiềm lực kinh tế của nước Chí Tôn để *"đóng tàu to, vượt biển lớn"* (vốn không phải là chỗ mạnh của dân miền núi) đi chinh phục nước khác. Vua Bnam trở thành tôn chủ, được nhận cống nạp, có lẽ thế, nhưng chính dân nước Chí Tôn mới thu được nhiều lợi ích nhất trong quan hệ buôn bán. Như thế mới có thể hiểu được vì sao:

a. *"Dân miền núi"* (Phù Nam) lại đồng nhất với văn hoá biển (nước Chí Tôn).

b. Chân Lạp vừa chống lại Phù Nam vừa thừa nhận truyền thống văn hoá Phù Nam, qua bi kí, tuy chỉ trong một thời gian nhất định và như một thành phần thứ yếu.

c. Văn hoá Khơme có thể lan toả sớm (đầu thế kỉ VII) khi Phù Nam chưa suy sụp hẳn (giữa thế kỉ VII).

(Khảo cổ học, số 1 – 1987)

PHO TƯỢNG PHẬT NỀN CHÙA VÀ PHONG CÁCH NỀN CHÙA CỦA CÁC TƯỢNG BUDDHAPAD

1. Xuất xứ của pho tượng

Pho tượng Phật bằng sa thạch mới tìm được, do một nông dân ở ấp Tràm Dưỡng, xã Mỹ Lâm, huyện Hòn Đất, đào liếp trồng cây, phát hiện dưới độ sâu 1,50m, giữa năm 1994. Ở địa điểm này còn một số mảnh gốm thu được, nhưng do không có khai quật khảo cổ học ngay, nên không phát hiện được những dấu tích khác nếu có như đền chùa, nhà ở... Pho tượng đá được Bảo tàng tỉnh Kiên Giang mua lại và thông báo tháng 9 năm 1994 (Nguyễn Quốc Hùng, Mỹ Hồng 1994). Có thể gọi đây là tượng Nền Chùa, tên một địa danh cổ có ý nghĩa lịch sử quan trọng. Nền Chùa còn gọi là Takeo, được L. Malleret coi là Tiền Cảng của đô thị – hải cảng cổ Óc Eo. Có phải là Tiền Cảng hay không thì còn phải cân nhắc, nhưng Nền Chùa và Cạnh Đền – Nền Vua, nơi giáp ranh hai tỉnh Kiên Giang (huyện Vĩnh Thuận) và Minh Hải (huyện Hồng Dân và Thái Bình) chắc có thể từng là hai đô thị của quốc gia cổ Phù Nam. Cạnh Đền (Minh Hải) và Nền Vua (Kiên Giang) cũng chính là nơi còn được gọi là Trăm Phố – Trăm Đường (Thnal Moroy).

Nền Chùa nằm ở vị trí giáp ranh ba xã thuộc ba huyện của tỉnh Kiên Giang. Đó là xã Tân Hội, huyện Tân Hiệp (nơi có nhưng di tích Đá Nổi Kiên Giang), ở phía đông, xã Mỹ Lâm, huyện Hòn Đất ở phía tây, và xã Phi Thông nay thuộc ngoại vi thị xã Rạch Giá, ở phía nam. Cho nên việc phát hiện ở nơi này, xã này hay xã khác của một trong ba xã nói trên đều là thuộc địa điểm Nền Chùa. Pho tượng nói ở đây được gọi là tượng Nền Chùa chính vì lẽ đó. Hơn nữa ở Nền Chùa và quanh rất gần Nền Chùa còn có nhiều pho tượng Phật khác, như sẽ nói dưới đây, cũng như còn có nhiều di vật khác mà người ta đã biết hoặc chưa biết.

Đọc thông báo của Bảo tàng có thể thấy những nét nổi bật của nghệ thuật điêu khắc tượng Phật, nhưng nếu xem xét trực tiếp pho tượng (xem ảnh) hiện lưu trữ trong kho Bảo tàng Kiên Giang, ta sẽ thấy những đặc điểm tiếu tượng học và qua

đó còn thấy sự đóng góp và vị trí của pho tượng Nền Chùa trong lịch sử và văn hoá Phật giáo ở Đông Nam Á.

2. Pho tượng Nền Chùa

Đây là pho tượng Phật đứng (Buddhapad) trên đài sen (padmapitha) cách điệu tạc liền bằng một khối sa thạch rất cứng và rất mịn, chứng tỏ nhà điêu khắc và các tín đồ đã để hết tâm trí và sức lực vào pho tượng, cho nên, thân tượng nhẵn bóng, có màu xám sẫm, thể hiện rõ từng nét tinh tế. Pho tượng tương đối nhỏ, cao 49cm, bệ cao 9,5cm có 2 tầng hình tròn bên trên, chữ nhật bên dưới.

Tượng Phật hơi nhỏ hơn so với pho tượng Tuol Ta Hoy nổi tiếng, cao 78cm: Dáng người thanh mảnh, ngực không nở, đứng hơi lệch hông phải để cân bằng với tay trái đỡ vạt áo nặng, phù hợp với tư thế tự nhiên. Một số pho tượng khác có vai nở, đầu to một cách hơi cường điệu. Ở đây vai và đầu tượng vừa phải, cân đối tự nhiên.

Một số pho tượng khác có tay dài quá khổ, đặc biệt là tay phải, tai lớn quá khổ, chảy xệ xuống nối liền với hàm, cổ chạm vai để tạo nên sự vững chắc của kĩ thuật và nghệ thuật điêu khắc. Tượng Nền Chùa tay không dài một cách cường điệu như thế nhưng tai cũng dài chấm vai.

Một số pho tượng Phật sớm có mắt nhìn xuống, ở đây tượng Nền Chùa mắt nửa khép nửa mở, không nhìn xuống. Môi hơi dày, đầy đặn chứ không dày như một số pho tượng khác, hơi mỉm, nhẹ một cách thoảng qua.

Tất cả những nét đó toát lên vẻ ung dung tự tại. Trên đầu tượng tóc cuốn từng lọn thành hình ốc, với 5 hàng ốc cuốn tròn cao dần tạo thành một *usnisa* có chóp cao vừa phải, giống mũ "nồi", thấp hơn mũ ni tượng Trung Điền.

Từ hình dáng bên ngoài này, tượng Nền Chùa cũng thể hiện sinh động những nét nổi bật của các *Buddhapad* sớm, như sau:

1. Thân trước áo (*antaravasaka*) là một đầu tấm vải tạo thành áo dài liền từ ngực đến chân ôm sát ("*bó*"), một sợi dây buộc ngang lưng để giữ áo, thấy rõ ngấn bụng và rõ vẻ người "*dây*". Có pho còn thấy rõ cả rốn.

2. Vai phải để hở cùng với cánh tay phải.

3. Thân sau (*Uttarasanga*) là phần lớn tấm vải còn lại phủ kín lưng và bụng chân, có khi tạo nên đường cong rẻ quạt, hay các đường cong đồng tâm ở dưới vai, khi một phần tấm vải được kéo lên che vai trái và tay trái. Phần thân sau của tượng Nền Chùa hoàn toàn giống thân sau của tấm áo cà sa dài phẳng phiu che phủ kín phía sau thân.

4. Nhìn từ phía trước thấy vạt áo trước ôm thân tạo thành đường cung giữa hai chân và đường gân nổi nhẹ trên hai ống chân; thân sau bao giờ cũng dài hơn, uốn lượn tự nhiên hoặc chỉ là một đường thẳng song song và thấp hơn thân trước, vuông góc với vạt trước khi gập nâng lên tay trái.

5. Nói các Buddhapad bàn chân được tạc to, gót lớn dính liền nhau (*ayatapadarsni*) để có thể đứng vững (*Supratisthipada*) trên toà sen. Tượng Nền Chùa có đôi bàn chân thon, hơi nhỏ, đẹp, nhưng do sự cân đối tuyệt vời, vẫn có tư thế đứng vững chắc. Chân đứng liền bệ 2 tầng, trên hình tròn giả đài sen (*padmapitha*), dưới là hình chữ nhật (15 × 20,5cm).

6. Phần còn lại của tấm áo cà sa được kéo ra phía trước mà bàn tay trái, theo nguyên mẫu, nắm chặt một mép vải làm cho phần còn lại rủ xuống như ống tay áo thụng.

Tiếc rằng pho tượng Nền Chùa bị gãy bàn tay trái, vết gãy đã lâu, vẫn còn cho thấy vạt uttarasanga rủ xuống từ cổ tay trái.

7. Tay phải là tay tạo "thế".

Theo J. Boisselier (1967) các pho tượng Buddhapad này thường chỉ thể hiện hai thế: *varamudra* (thế độ) và *Abhayamudra* (vô uý).

Với thế *varamudra*, bàn tay khép ngón, ngửa lòng giơ ngang trước bụng: tư thế ban phúc giúp đời.

Với thế *abhayamudra*, nguyên mẫu ở các phù điêu adjanta, bàn tay phải khép ngón, đặt dọc thân, sát người, lòng bàn tay mở quay ra phía trước. Một số tượng tròn có điều kiện thể hiện rõ hơn phù điêu: bàn tay khép ngón, mở lòng, cánh tay hơi giơ ra phía trước, lòng bàn tay hướng ra phía trước, ngón tay hướng lên trời; nhìn đối diện pho tượng thấy lòng bàn tay mở giơ ra phía trước, nói lên sự trong sạch (tịnh giới), tuân theo Đạo Pháp. Pho tượng Nền Chùa cũng như nhiều pho tượng khác đã tránh sự quá phức tạp và thiếu chắc chắn của việc tạc cánh tay tách khỏi khối đá thân tượng, nên đã tạc cánh tay liền thân, bàn tay liền sát người, mở lòng quay ra phía trước và ngón chúc xuống đất. Cách này vừa đạt yêu cầu nguyên tắc tiếu tượng học vừa dễ làm và bảo đảm sự vững chắc.

3. Nguyên mẫu và niên đại

Thư tịch Phật giáo cho biết, các nhà truyền bá đạo Phật từ nửa sau thiên kỉ I tr.CN không chỉ nói về Phật sinh và Phật tu luyện thành Giác giả mà còn nói về tiền kiếp Phật Sakyamini, trong đó, Dipankara là hình ảnh rất phổ biến. Nam Tông kể 24 còn Bắc Tông thì kể tới 52 tiền kiếp Phật (Gruwedel, 1983). Theo các tích truyện này, thì Phật tương lai, bây giờ còn đang tu luyện, mới chỉ là ẩn sĩ Sumedsha, đã dâng hoa *utpala* và một tấm thảm làm bằng tóc của mình lên

Dipankara. Vị này đã cho lời tiên đoán rằng Ngươi sẽ trở thành Giác giả. Dipankara được kể dưới hình ảnh một người khoác áo "cà sa" hở vai phải và tay phải làm thế varamudra (thế độ) (Foucher, 1900; Dupont, 1959).

Hình ảnh Dipankara ban đầu được thể hiện vào khoảng giữa thế kỉ cuối tr.CN, trên các phù điêu adjanta. Đặc biệt ở hang 19 adjanta, người ta có thể thấy một trong những nguyên mẫu sớm nhất của hình tượng Dipankara mặc áo bó thân, đứng hơi lệch hông, tay phải được tạc liền thân lòng bàn tay mở ra phía trước: thế abhayamudra (thế vô uý).

Từ phù điêu chuyển sang tượng tròn sớm nhất lại là pho tượng đồng cao 43,5cm tìm thấy ở Amaravati, hiện trưng bày ở Bảo tàng Madras và theo các nhà nghiên cứu Ấn Độ, nó có niên đại 500 CN.

Pho tượng này thể hiện vạt áo trước tạo thành đường gờ rõ ("luống cày"), nếp áo kéo lên thành những đường cong đồng tâm trên lưng, vạt sau uốn lượn tự do, song song và thấp hơn vạt trước. Đây là những nét "cổ điển" của áo cà sa *Phật đứng* ở Amaravati. Tay phải tượng lập thế Abhayamudra thay vì Varamudra, hơi co lên phía trước, thay vì buông dọc thân.

Một số pho tượng khác thuộc phong cách Amaravati cũng được phát hiện, trưng bày ở Bảo tàng Anh (2 pho nhỏ), Boston (Mỹ). Sau đó là những pho tượng đá, phát hiện ở một số nơi của Đông Nam Á, tuân thủ một cách nghiêm ngặt truyền thống phong cách "cổ điển".

Việc học tập bám sát nghệ thuật Phật giáo Ấn Độ được thực hiện chặt chẽ ở Đông Nam Á, từ nghệ thuật Amaravati, nên sau đó, ngoài đôi chút ảnh hưởng của các trường phái Pala ở Java, Myanmar, người ta đã thấy rõ ở Champa, Cam-pu-chia, Thái Lan, rồi chuyển sang các tượng Phật ngồi, tư thế *virasana* (xếp bằng) hay *padmasana* (thế toà sen, hai bàn chân vắt chéo, ngửa trên đùi)...

Do đó những tượng Phật đứng (*Buddhapad*) ở Nền Chùa và ở những nơi khác, có cùng đặc điểm tiểu tượng như đã nói trên, có niên đại thế kỉ VI và chỉ có thể trong thế kỉ VI, không thể sớm hơn pho tượng ở Bảo tàng Madras, và nếu muộn nhất thì cũng chỉ là cuối thế kỉ VI. Đây cũng là thế kỉ cực thịnh của nước Phù Nam, là giới hạn không gian và thời gian của nước Phù Nam.

4. Sự phổ biến của tượng Phật đứng

Một số nơi ở Đông Nam Á đã phát hiện được một số pho tượng Phật đứng. Hai pho tượng đồng, một tìm thấy ở Kedah (Malaysia) nay đặt ở Bảo tàng Raffles ở Singapore, pho thứ hai ở Java, nay đặt ở bảo tàng Jakarta; một pho tượng bằng đá tìm thấy ở Santubong (Sarawak) đặt ở Bảo tàng Kuching và hai pho tượng đá tìm thấy

trên đất Cam-pu-chia: pho tượng Tuol Ta Hoy và Prei Krabas, sẽ được nói đến dưới đây và ít nhất 1 pho nữa, phát hiện ở Kok Wat (Thái Lan) (Dupont, 1959).

Như thế, khá nhiều Buddhapad kiểu Amaravati, còn gọi là kiểu Hậu Gupta (Post Gupta) có mặt rộng khắp ở Đông Nam Á (Boisselier, 1967). Nhưng cũng theo tác giả này, các pho tượng kể trên đều rất trung thành với các đặc điểm tiếu tượng học Amaravati, chỉ khác đôi chút, hoặc là vạt sau tạc lượn sóng tự nhiên, hoặc là thành một đường thẳng, cho nên ông coi những pho tượng này chỉ là những phiên bản địa phương, sao y ("cóp pi") nguyên mẫu. Ông nhấn mạnh "sự truyền bá Phật giáo xuất xứ Amaravati không dẫn tới sự hình thành một trường phái địa phương nào" (p.130). Và ông giải thích lí do là "ở đó chỉ có những cộng đồng Phật giáo kém hoặc không có tổ chức, nên không có khả năng sáng tạo những kiểu mẫu của mình" (p.130). Phải chăng ông đã đánh giá thấp, không công bằng và có lẽ có thiên kiến đối với lịch sử và văn hoá vùng Nam Đông Dương?

5. Tượng Phật đứng ở Việt Nam và giáp ranh Việt Nam

Chỉ riêng ở Việt Nam, số lượng tượng Phật đứng và sự độc đáo của nó đã thật đáng kinh ngạc.

Có thể kể vào đây mấy nhóm tượng Phật sau đây:

a. Tượng Phật đá, tìm thấy ở đồng bằng sông Cửu Long gồm:

1. Pho tượng Nền Chùa đã nói ở trên, phát hiện năm 1994.

2. Tượng Trung Điền (Cửu Long) nay ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh.

3. Phù điêu Buddhapad rất giống phù điêu adjanta, phát hiện năm 1985 ở Đá Nổi, xã Thạch Đông B, huyện Tân Hiệp (Kiên Giang), cũng là điểm rất gần Nền Chùa, hiện nay ở Bảo tàng Kiên Giang.

4. Tượng Hòn Sóc, phát hiện năm 1938, ở gần Nền Chùa, Rạch Giá, cao 0,90m (kí hiệu MBB No 3076 của L. Malleret).

b. Nằm trong hệ thống nhóm tượng đá này, phải kể những tượng Phật đã tìm thấy ở vùng Angkor Borei. Angkor Borei là một cụm núi nhỏ, nay thuộc tỉnh Takeo (Cam-pu-chia), gần biên giới Việt Nam (tỉnh An Giang), nằm trên thềm đất cao Bảy Núi – Phnom Kleang – Núi Kho và gắn với hệ thống kênh miền Tây sông Hậu. Số tượng gồm:

5. Tượng Vat Romlok ở Angkor Borei[1].

6. Tượng Tuol Lean ở Angkor Borei.

---

[1] J. Boisselier nhầm là đầu tượng Vat Romlok, thực ra Vat Romlok còn nguyên pho, có lẽ là đầu tượng Tuol Cham cũng ở Angkor Borei.

7. Tượng Prei Krabas ở gần kề Angkor Borei.

8. Tượng Tuol Ta Hoy ở Srok Bat Deng, Kompong Speu, phía bắc cách Angkor Borei khoảng 45km.

c. Nhóm tượng Phật đứng bằng gỗ (gỗ sao – *Callophylim innopkyllum Linnae*) chỉ phát hiện được ở miền Tây sông Hậu và Đồng Tháp, gồm có:

9. Tượng Bình Hoà (Đồng Tháp) cao 1,67m, tay phải theo thế *vitarkamudra*, ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh.

10. Tượng Đồng Tháp, cao 2,20m, mất 2 tay, Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh.

11. Tượng Đá Nổi (Kiên Giang) cao 1,43m, kí hiệu MBB No 4721 (L.Malleret).

12. Tượng Óc Eo phát hiện đầu năm 1945 (L. Malleret: 443).

13. Tượng Châu Đốc (làng Lê Hoát?) gỗ, sơn mài đỏ, cao 2,10m.

14. Tượng Bẩy Núi (xóm Thma Thông Yu) (L. Malleret: 443) đã bị cháy.

15. Tượng gỗ Buddhapad, trong danh mục 171 của L. Malleret (1960: 443).

16. Tượng gỗ Đá Nổi cao 0,60m ở chùa xã Thạnh Đông B, huyện Tân Hiệp (Kiên Giang), đã chuyển về Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh gần đây.

17. Tượng gỗ Nền Chùa (Rạch Giá, Kiên Giang) cao 0,50m, phát hiện 4/1985 trong lần khai quật khảo cổ học, nay ở Bảo tàng Kiên Giang.

Hai pho tượng thứ 16 và 17 chưa được biết trong danh mục kiểm kê của L.Malleret.

Chín pho tượng gỗ Phật đứng, cao thấp khác nhau, nhưng giống nhau về phong cách cùng có những đặc điểm tiểu tượng học như những Buddhapad bằng sa thạch đã kể trên, và cùng nổi bật ở dáng vẻ dễ nhận biết: "Áo choàng *samghati* vắt trên tay trái, cho thấy một bên vai để hở, thõng xuống đến cổ chân tạo nên một đường cong mép dưới vải. Vạt áo ôm bó đùi, theo truyền thống Gupta và hậu Gupta. Mép của vạt trước *antaravasaka* có thể nhận thấy bằng một đường gờ nổi ngang bên trên thắt lưng. Thân hình thanh mảnh, chân thon, vai hẹp, chỉ thấy hơi nhô lên bên trái ngực. Một khoảng trống giữa hai mắt cá cho thấy hai chân được tạc cách nhau là đặc điểm chung của các tượng gỗ cổ ở đồng bằng sông Cửu Long" (Malleret 1960: 441, 442) và là điểm khác nhau so với các tượng đá.

d. Nhóm tượng Phật đồng

18. Tượng Phật đồng Phan Thiết, cao 0,195m, hình 87 "Sưu tập hiện vật Champa", ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh, 1994.

19. Tượng Phật đồng Phan Thiết, cao 0,24m, hình 86 "Sưu tập hiện vật Champa", ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh, 1994.

20. Tượng Phật Đồng Đăng Bình – Bảo tàng Sài Gòn (J. Boisselier 1963: hình 29) cũng có thể thuộc nhóm này.

Ở Phan Thiết còn một số pho tượng Phật đồng khác, như hình 91, Phật ngồi thế chân *virasana*, thế tay *dhyanamudra* nhưng thuộc phong cách khác và có thể muộn hơn một ít.

Những Buddhapad kể trên đây (20) tuy có vóc dáng kích thước và làm bằng những chất liệu khác nhau, nhưng đều giống nhau rất dễ nhận thấy ở sự tuân thủ nghiêm ngặt những đặc điểm tiếu tượng học Buddhapad và do đó có cùng một niên đại thế kỉ VI.

Đầu tượng Tuol Chan và pho tượng Kompong Speu tuy còn giữ nhiều đặc điểm tiếu tượng học Buddhapad của thế kỉ VI, nhưng đã có những nét đổi khác, chứng tỏ truyền thống cũ vẫn được giữ và kéo dài ở thời gian muộn hơn, có thể sang thế kỉ VII.

Số lượng tượng Phật đứng vượt xa tất cả các nơi khác trên thế giới và cũng không thua kém một địa điểm, một di tích nào ở Ấn Độ. Sự độc đáo thể hiện cả trên tượng đá, như pho tượng Nền Chùa, và nhất là ở các pho tượng gỗ, chỉ có ở đây, ở miền Tây sông Hậu, lẽ nào lại có thể dẫn đến ý nghĩ "không hình thành một trường phái nghệ thuật địa phương nào và chỉ là những bản sao chép nguyên mẫu?" và dẫn đến một quan niệm gắn ghép xô bồ vào "nghệ thuật tiền Ăngkor"? (Boisselier, 1967: 130).

6. Phong cách Nền Chùa và trường phái tượng phái Phù Nam

6.1. Thư tịch cổ Trung Hoa cung cấp những chi tiết có liên quan tới Phật giáo ở Phù Nam:

– Trong khoảng thời gian năm 479 – 482, ở Quảng Đông đã được biết có tu viện Vaisali, ở đây có một pho tượng lớn bằng đá được chở từ Phù Nam đến thờ. *Lương thư* lại cho biết thêm, năm 484, nhà sư Ấn Độ tên là Na Già Tiên (Nagasena) được vua Phù Nam (là Kaundinya Jayavasman) phải đi sứ Trung Quốc mang theo nhiều tặng phẩm trong đó có một *Nagaraja* (tượng Phật ngồi trên đài Rắn thần?) bằng vàng và một pho tượng bằng gỗ đàn hương trắng (?).

Đến năm 503 nhà sư Mandala lại được quốc vương Phù Nam cử đi sứ, mang "cống" vua Trung Quốc một pho tượng Phật bằng san hô.

Những năm 503 – 506, các nhà sư gốc Phù Nam là Sanghapala và Mandrasena đã sang Trung Quốc để dịch kinh. Năm 519, vua (Phù Nam) Rudravarman lại cử sứ bộ sang "cống" một pho tượng bằng gỗ đàn hương Ấn Độ. Khoảng những năm 535 – 545, một phái bộ Trung Quốc được cử đến yết kiến vua Phù Nam xin được

sưu tập kinh Phật, được đón về Trung Quốc các cao tăng và xin nhân một thánh tích lá sợi tóc Phật... Sau đó, nhà sư Ấn Độ Paramartha đã tập hợp mang sang Trung Quốc 240 pho kinh. Ngoài ra, tấm bia Phù Nam II nói về hoàng hậu Kulaprabhavàtì thấm đượm tinh thần Phật giáo.

Chỗ đứng của Phật giáo ở Phù Nam tuy không thể sánh với Ấn Độ, Srilanka và Kushana, nhưng cũng không vì thế, làm sao có thể nghĩ rằng Phù Nam chỉ là một trạm trung chuyển, một "rơle" chuyển tải Phật giáo từ Ấn Độ đến Trung Quốc (Boisselier, 1967: 135).

Với những hoạt động như thế, vương quốc cổ Phù Nam xứng đáng là và thực tế là một trung tâm Phật giáo quan trọng của cả phương Đông và cả phía Tây Thái Bình Dương.

6.2. Có lẽ cũng từ chỗ đánh giá không đúng vị trí của Phù Nam trong sự truyền bá Phật giáo, trong thế giới Phật giáo, mà một số nhà nghiên cứu đã đánh giá không đúng cả sự sáng tạo trong nghệ thuật tượng Phật Phù Nam.

Do cách nghĩ "thiên kiến" mà các học giả Pháp phổ biến rất lâu một thuật ngữ, một quan niệm hết sức sai lệch – "*nghệ thuật Tiền Angkor*" – để chỉ mọi loại tiểu tượng tìm thấy ở Đông Dương, kể cả những tượng tìm thấy ở Nam Việt Nam, những thời gian khác nhau, kể cả những tượng có niên đại trước thế kỉ VII, đã bỏ qua những nét riêng, độc đáo trên những pho tượng bằng những chất liệu khác nhau, như đá, gốm, gỗ...

Nói về sự truyền bá Phật giáo ở Cam-pu-chia vào thế kỉ IV là quá sớm. Không có một cứ liệu nào của thư tịch cổ Trung Hoa, bi kí địa phương hoặc tài liệu Ấn Độ cho biết đạo Phật đã được truyền bá vào Chân Lạp từ trước và trong thế kỉ VI. Những văn bia sớm tìm thấy trên cái nôi của Chân Lạp, ở Vat Phu lại cho thấy ảnh hưởng tôn giáo đầu tiên ở đây là Siva giáo, còn kéo dài và có ưu thế trong 2 – 3 thế kỉ sau đó.

Tượng Chân Lạp, đặc biệt hệ thống tượng Visnu thuộc thế kỉ VIII – IX thì hẳn là thuộc hệ thống "Tiền Angkor" (Dupont, 1936), nhưng những pho tượng *Buddhapad* thì không thể có mối liên hệ tiếp nối gì đến nghệ thuật Khơme, Chân Lạp, Angkor cả. Cho nên coi nó là "Tiền Angkor" là phi lí.

Tại sao đòi hỏi phải tạo ra sự thể hiện khác, trường phái mới trong nghệ thuật Budhapad?

Tạo được cái mới, trường phái mới trong nghệ thuật cần có những điều kiện, trước tiên là cần phải có thời gian.

Thời gian một thế kỉ (thế kỉ VI) với nhu cầu lớn về số lượng pho tượng, có lẽ cũng chỉ đủ để người ta làm quen và phổ biến một mô hình tiểu tượng rộng lớn

đến mức đáng kinh ngạc. Điều kiện cần nữa là có sự thay đổi mô hình và quan niệm ở xuất xứ của nguyên mẫu cũ, tức là ở Ấn Độ.

Hoặc là ở mỗi quốc gia, mỗi vùng, mỗi cộng đồng dân cư đã có sự thâm nhập và truyền bá của một sự tích, một hình thức tín ngưỡng mới, để người ta có thể sáng tạo một mô hình mới.

Trường phái Giava với những pho tượng Bodhisatva ở Chandi Mendut chỉ xuất hiện từ sau năm 750, trường phái Đông Dương sau năm 850 cho đến trường phái Chaiya (bán đảo Malaya) với mấy pho tượng Phật ngồi trên đài *nagaraja* mặc dù đã có nguyên mẫu ở adjanta, hang số 19 tr.CN cũng phải đến thế kỉ XIII – XIV, khi đạo Phật Tiểu thừa truyền bá đến vùng này mới xuất hiện (P. Dupont, 1943), và cũng chỉ với đôi chút đổi thay như ngồi thế virasana, khoác áo choàng kín vai phải, hở vai trái, vạt áo choàng thêm cái nép dày, to bản, lập thế cả hai tay – vitarkamudra (trái) varamudra (phải).

Như thế, không có nghĩa là từ thế kỉ VI, tượng Phật đứng Phù Nam không thể hiện những nét mới, độc đáo của mình:

Riêng tượng Nền Chùa đã cho thấy một số nét đặc sắc:

a. Một số chi tiết cường điệu của tiểu tượng Amaràvati như cái đầu quá lớn, cái tay quá dài, bàn chân và gót thô lớn dính liền nhau được thay bằng chân thon nhỏ cách nhau. Nhưng bàn chân nhỏ cần có biện pháp để tượng đứng vững. Đó là vạt Uttarasanga bên tay trái được kéo dài chạm đất thành giá đỡ, như tượng Vạt Romclock Túol Lean; tượng Nền Chùa thì có một đường gân nối liền thân tượng với bệ, trông thô xấu.

b. Sự hàm súc và tự nhiên của mắt, mũi, miệng thay thế cho những quy tắc có tính chất công thức cũ. Tượng Nền Chùa có môi mỉm nhẹ, tươi, mũi thanh, rất khác những pho tượng đã biết.

c. Sự cân đối, mềm mại cùng với chi tiết kĩ thuật thô của tượng Nền Chùa khiến ta có thể coi tượng Nền Chùa là pho tượng Buddhapad đẹp và sớm nhất ở Đông Nam Á, tiêu biểu cho hình thức tượng này.

d. Sự có mặt ở Nền Chùa cả phù điêu, tượng đá và tượng gỗ Buddhapad.

e. Nền Chùa là tiêu biểu, nhưng 20 pho tượng Phật đứng còn thể hiện những nét sáng tạo độc đáo đặc biệt. Đó là sự bổ sung ở một số pho tượng đá và gỗ, một thế tay khác là vitarkamudra (trì độ) ngoài hai thế tay đã kể trên: ngón cái và ngón trỏ bàn tay phải tiếp xúc nhau, lòng bàn tay hướng ra phía trước. Tượng Trung Điền lập thế Vitarkamura, tượng Túol Tahoy là thế Varamudra, trong khi tượng Nền Chùa có cả nửa Abhayamudra, nửa Varamudra.

Một nửa đã biết của số tượng này được tạc bằng gỗ, có pho cao 1,67m, có pho cao 2,20m có niên đại chắc chắn thuộc thế kỉ V – VI. Chưa hiểu người ta thờ cúng ra sao và đặt trong những ngôi đền, chùa như thế nào. Cao như thế, và lại là cây gỗ dài, rất khó tạc đầu, chân và tư thế tay, nhưng lại dễ thể hiện dáng thanh mảnh, người "dây" mà nhà nghệ sĩ dù sao cũng đã cố gắng cho ta thấy vạt uttarasanga được nâng trên tay trái (có tượng đã bị hư hại mất cả phần cánh tay trái) và thế *vitarka* ở bên tay phải.

Rõ ràng đây là sự sáng tạo theo nhu cầu và hoàn toàn thích hợp với điều kiện địa phương nhưng vẫn cố gắng tuân thủ các quy tắc *Buddhapad* mà người ta không hề thấy sự tương tự ở bất cứ nơi nào trên thế giới. Cho nên, hoàn toàn có cơ sở để coi có một trường phái Nền Chùa hay trường phái Phù Nam của *Buddhapad* ở thế kỉ VI.

Do tính chất nghiêm ngặt của quy tắc tiếu tượng, trừ một số ít pho tượng có xuất xứ từ Ấn Độ, nói chung các pho tượng Phật đứng thanh mảnh khác ở Đông Nam Á có lẽ đều có nguồn gốc từ Phù Nam, tạo tác theo một nguyên mẫu và theo quy tắc tiếu tượng một cách sáng tạo với những nét khác nhau ít nhiều giữa những pho tượng, rồi được đưa đến những nơi khác nhau trong quá trình truyền bá đạo Phật, giao lưu kinh tế và văn hoá với Phù Nam.

Cho nên Phật giáo và tượng *Phật đứng* là một biểu hiện đặc trưng của văn hoá Phù Nam. Những nơi nào có tượng Phật này hoặc chính là phạm vi lãnh thổ Phù Nam hoặc có quan hệ giao lưu thường xuyên mật thiết với Phù Nam. Nhóm tượng Phật đứng tìm thấy ở Angkor Borei bao gồm cả tượng Túol Ta Hoy, địa điểm nằm trên thềm cao hữu ngạn sông Hậu (sông Mê Kông) chỉ cách Angkor Borei vài chục km về phía bắc, tượng Prei Krabas ở liền phía bắc Angkor Borei, tượng Vat Romlok và tượng Túol Lean ở ngay Angkor Borei, nay thuộc tỉnh Takeo giáp An Giang (Việt Nam) nối với sông Hậu và Ba Thê – Óc Eo bằng một hệ thống kênh đào.

Như vậy là có thêm một yếu tố, trong mối quan hệ mật thiết với Phù Nam và Phật giáo Phù Nam, Angkor Borei hẳn cũng là một vị trí quan trọng của Phật giáo, của đời sống chính trị và văn hoá Phù Nam.

(Khảo cổ học, số 2 – 1995)

NHỮNG BÔNG SEN VÀNG VÀ GIAO LƯU VĂN HOÁ ĐÔNG NAM Á

1. Từ bông sen vàng ở Pông Tuyc (Thái Lan)

Từ 22 tháng 8 năm 1927, nhà khảo cổ học người Ý Manfredi tiến hành khai quật di chỉ Pông Tuyc (hạ lưu Mê Nam – Thái Lan) dưới sự chỉ đạo của G. Coedès, đến ngày 2 tháng 12 cùng năm, báo cáo của G. Coedès tại Viện Bảo tàng Bangkok, cho biết kết quả của cuộc khai quật này.

Trong vườn chuối nhà ông trưởng thôn Nai Charun và gần nhà ông, nơi nông dân và chính ông đã lượm được một số hiện vật khi đào đất, làm vườn, cuộc khai quật đã phát lộ một nền kiến trúc bình đồ vuông, mỗi cạnh 6m, và cách nền kiến trúc vuông này 28m về phía tây bắc là một nền kiến trúc bình đồ tròn, đường kính 9m. Tất cả xây bằng đá ong.

G. Coedès đoán nền vuông là một ngôi đền nhỏ còn nền tròn là một stupa đã bị sụp đổ từ lâu. Gần bên kia sông, trong vườn chuối, lại phát hiện một nền kiến trúc khác, bình đồ vuông mỗi cạnh 8m. Nền cũng bằng đá ong, nhưng phần thân xây gạch, đã sụp đổ, nên gạch nguyên, vỡ, nằm thành đống ngổn ngang.

Ngôi đền này lớn hơn ngôi đền nói trên một chút, có lẽ cửa vào quay về hướng đông – bắc, còn lại dấu vết một tiền sảnh nhỏ, trông ra một con đường rộng 10m đi về hướng San Chao là nơi có hai kiến trúc tròn và vuông nói trên.

Con đường lát gạch và việc khai quật con đường này đã phát hiện được ở điểm cách đền 5m, nằm trên đường, là một mảnh vàng. "Lúc đầu tôi nghĩ là hình hào quang của một pho tượng (hình một bông hoa), nhưng sau đó những cuộc khai quật mới đây ở Annam (miền Trung Việt Nam) phát hiện dưới bàn thờ của mấy ngôi đền những "kho tàng" gồm mấy bông hoa sen và một số vật quý khác, cho thấy có sự giống nhau hiển nhiên giữa bông sen vàng tìm thấy ở đây (Pông Tuyc) và ở Champa", do đó phải có "cách giải thích khác thích hợp hơn" (Coedès, 1927).

2. Đến bông sen ở Đại Hữu (Quảng Bình)

Trong năm 1922 và 1925, linh mục Henri de Pirey đã tiến hành khai quật khảo cổ học một số di tích cổ Champa ở Đại Hữu (Quảng Bình – Việt Nam) mà L. Finot và V. Goloubew đã báo cáo một phần và L. Aurousseau đã báo cáo đầy đủ sau khi cuộc khai quật hoàn tất vào tháng 6/1926 (Aurousseau 1926).

Liên tiếp trong ba đợt, H. de Pirey đã khai quật di tích ba ngôi đền cổ ở thôn Đại Hữu và một ngôi ở thôn Trung Quán, huyện Quảng Ninh, tỉnh Quảng Bình.

Ở Đại Hữu, cả ba tháp (kalan) A, B, C. (Nam, Giữa, Bắc) đều quay về hướng đông – hơi chếch đông bắc, đều có hình đồ vuông, mỗi cạnh 5,90m × 5,90m (mép ngoài tường đền) trừ đền giữa (B) hơi nhỏ hơn một chút, 5,50m × 5,50m. Lòng tháp rộng 3m × 3m. Ba tháp cách nhau một khoảng hẹp là 1m. Hành lang cửa tháp rộng 1,45m (B); 1,76m (C), 1,95m (A) và sâu 1,45m (B), 1,20m (A) và 1,50m (C). Cả ba tháp đứng thẳng hàng thành một cụm, có tường bao quanh, cách xa tháp 2,90m (về phía bắc, tháp C) và 9,40m (về phía tây, tức là lưng tháp). Tường xây bằng đá hộc, dày 1,80m cho nên việc tháo dỡ tường khi khai quật là một công việc khá vất vả.

Cuộc khai quật bắt đầu từ phế tịch phía Bắc (C). Ngay lớp trên của nền đất đào, H. de Pirey thấy một bàn tay, một cánh tay và một bàn chân liền bệ của một pho tượng đồng (ước đoán cao khoảng 0,60m), tuy nhiên, thân tượng không thấy đâu.

H. de Pirey nhận thấy bàn thờ đã bị xê dịch khỏi vị trí ban đầu, đến giáp tường phía tây và đào (có lẽ để tìm của?) sâu 1,80m thì bỏ. Cuộc khai quật được tiếp tục đào sâu xuống đến 3,50m thì gặp một lớp đá cuội dày 0,50m. Dưới lớp đá cuội, tức là đến độ sâu 4m là một lớp cát sạch, mịn. Ngay trên mặt cắt là 1 lá vàng hình con rùa, dài 0,057m. Dùng tay gạt một cách hết sức cẩn thận, lớp cát mịn dày khoảng 0,35m thì phát hiện được những vật quý được xếp như sau:

– 4 vò nhỏ bằng đất nung, đường kính 11 – 12cm, mỗi vò nằm một góc: 3 vò chứa mấy mảnh thạch anh và 3 mảnh thuỷ tinh cắt hình chữ nhật khá đẹp, ngập trong cát mịn; vò thứ tư đựng 2 mảnh kim loại (đồng?).

– Giữa nền, tức giữa 4 vò này là 1 lá vàng cắt hình hoa sen, xoè cánh hoa thành hình tròn dẹt, đường kính 0,065m.

– Trên lá vàng hình hoa sen có đặt 1 âu nhỏ bằng vàng (cao 0,057m, có nắp, đường kính 0,054m); trong vò là 1 viên ngọc trong suốt dài 0,016m.

– Bên cạnh vò là 1 vòng tròn nhỏ bằng vàng (đường kính 0,012m được đoán là một bộ phận của cái hoa tai (?).

– Quây xung quanh những vật kể trên đây, đứng thành vòng tròn mà tâm là

hoa sen vàng và âu vàng đựng ngọc là 7 vò nhỏ xíu bằng kim loại (đồng) rất mỏng manh mà 2 chiếc đã bị dập nát hoàn toàn, mỗi chiếc đựng 2 – 3 viên ngọc nhỏ ngập trong cát mịn và đậy bằng một lá đồng mỏng hình vuông.

– Nằm bên cạnh vòng tròn này, trong khuôn khổ của 4 vò, 4 góc, không ra hàng lối gì là 3 mảnh thạch anh tương đối lớn, có hình thù mảnh vỡ tự nhiên.

Cuộc khai quật tiếp lòng Kalan phía Nam (A) cho thấy tháp A rất giống tháp cả về đất lấp, sâu 0,60m, lớp đá cuội đến độ sâu 4m và lớp cát mịn.

Có khác là không thấy con rùa trên lớp cát.

Dưới lớp cát, các hiện vật và cách bố trí cũng rất giống tháp C: 4 vò đất ở 4 góc, lá vàng hình hoa sen ở giữa, âu vàng đặt trên hoa sen, 7 vò đồng quây tròn xung quanh. Trong âu là một viên ngọc màu tím, khác viên trong suốt ở đền C, cạnh âu thực sự là một hoa tai, có hình hơi lạ, thô sơ, hình chiếc lưỡi vàng treo móc vào vòng; 7 vò chứa mỗi vò một viên ngọc ngập trong cát và đậy bằng một lá đồng hình vuông.

Cuộc khai quật lòng Kalan giữa (B) cho thấy ở đây không có gì. P. de Pirey đã bóc lớp đất phủ sâu 3,30m đến lớp sỏi dày từ độ sâu 3,31m đến 4m. Dưới lớp sỏi là một lớp đá ong, dày 0,50m, dưới nữa là sinh thổ (?).

Đào xong 3 tháp ở Đại Hữu trong tháng 6/1926, P. de Pirey chuyển sang khai quật Kalan Trung Quán (Quảng Ninh – Quảng Bình) vào trung tuần tháng bảy cùng năm. Phế tích này đã bị đất cát phủ, cây cối và bụi rậm che kín. Dỡ bỏ bụi rậm và lớp đất phủ thì thấy lộ ra một phế tích. Kalan Trung Quán có kích thước như sau:

– Bình đồ vuông, tường bên dài 7,17m, tường hậu dài 7,12m.

– Lòng tháp vuông, mỗi cạnh dài 2,45m.

– Tường dày 2m.

– Cửa vào rộng 1,20m.

– Hành lang đi vào lòng tháp rộng 0,90m, dài (sâu) 2,70m.

Qua điều tra, không thấy và không nghe nói có bia, tượng, nhưng Kalan có bàn thờ mà phần trên của bàn thờ bằng đá, P. de Pirey đã thấy nằm lăn lóc trong bụi rậm, đến đây đã bị mang đi đâu mất.

Đào chính giữa lòng tháp, đến độ sâu 2,70m thì gặp một huyệt đất. Huyệt gần vuông 0,50m x 0,60m, trong đó có một "bệ" gạch gồm có 9 viên gạch, xếp thành 3 hàng, mỗi hàng 3 viên.

Trong khe trên của viên gạch chính giữa có 1 con rùa vàng dài 0,038m, rộng 0,031m.

Ở khe dưới của hàng gạch này có một chiếc âu bằng vàng có nắp, đường kính 0,031m. Trong âu đựng 20 viên ngọc: 1 viên ngọc trong suốt hình 6 cạnh không đều, dài 0,019m, có khoan lỗ, 1 viên khác như thế, nhưng chỉ dài 0,013m, 1 viên giống hình hạt cà phê, 1 viên khác nhỏ hơn màu xanh nhạt, 10 hạt đá nhỏ màu xanh lục, 6 hạt đá màu hồng. Bên dưới viên gạch giữa hàng trên, tức là nằm giữa viên gạch và mặt đất là 2 lá vàng xếp chồng lên nhau. Lá trên đã bị vỡ nát, còn lá dưới cắt thành hình hoa sen, cánh hoa mở và dẹt, tạo thành hình tròn, đường kính 0,084m.

Dưới lớp gạch đã là sinh thổ, không thể đào sâu hơn vì hơn nữa, Kalan nằm trên bờ sông độ sâu 2,70m cũng đã bằng mặt nước, nếu sâu hơn nữa sẽ bị thấm nước.

3. Lại đến những mảnh lá vàng trên châu thổ sông Cửu Long

Trước đây, người ta chưa được biết những gì ngoài các di chỉ ở Pông Tuyc và ở Quảng Bình. Nhưng trong vòng 10 năm, từ 1982 đến 1992, các nhà khảo cổ đã phát hiện hàng chục trụ huyệt chứa hàng trăm hiện vật ở châu thổ sông Cửu Long, đồng bằng Nam Bộ, Các trụ huyệt chìm hay nổi đều được coi là mộ hoả táng được khám phá và "bí ẩn của những cụm đá ở vùng đồng bằng miền Tây sông Hậu đã được làm sáng tỏ" (Đào Linh Côn, 1995). "Kiến trúc (trụ huyệt) được phát hiện là loại hình mộ táng..." (Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải 1995: 216). "Hiện vật chôn theo có 3 lá vàng và 2 viên đá quý". "Hiện vật chôn theo có 3 mảnh vàng nhỏ", "49 lá vàng nhỏ"... (Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải, 1995: 216, 218, 220, 249).

Nếu như hoa sen Pông Tuyc giống hoa sen Đại Hữu "một cách hiển nhiên" thì cũng không thể phủ nhận sự giống nhau lạ lùng giữa các bông hoa sen nói trên với những bông hoa sen ở châu thổ sông Cửu Long.

Ở Quảng Bình có 3 bông sen vàng giống nhau "như đúc". Còn ở châu thổ sông Cửu Long có 6 bông sen vàng đại thể giống nhau và đặc biệt, bông sen Gò Thành M2 rất giống các bông sen ở Quảng Bình.

Những hạt chuỗi ở Gò Hàng (Long An) cũng có những viên ngọc trong suốt, 6 cạnh có khoan lỗ và những viên đá quý hình hạt cà phê như ở Trung Quán (Quảng Bình).

Chắc rằng phải có quan hệ như thế nào đó với nhau những địa điểm nói trên.

Về ý nghĩa của các bông sen vàng và "kho báu" ở Pông Tuyc và Quảng Bình, G. Coedès cho rằng "việc chôn báu vật dưới nền đền hay dưới bàn thờ là một tục cổ xưa của Ấn Độ, vẫn được áp dụng ở một số nước khi lập Simas (trụ giới) đền, chùa" (G. Coedès, 1927).

Ở Pông Tuyc (Thái Lan) và ở Quảng Bình, điều đó đã quá rõ ràng. Tục này có lẽ được áp dụng trong suốt thời gian xây dựng tháp Champa, tháp Hindu giáo ở các nước khác và vẫn được áp dụng cho đến hiện nay trong việc xây dựng chùa Phật giáo Tiểu thừa. Các trụ giới không phải đánh dấu toàn bộ khuôn viên sở hữu của chùa, vì đã có tường xây bao quanh, mà để phân giới lễ đường, tức là thế giới thần thánh với thế giới phàm trần. Trụ giới có khi là một vật tượng trưng nào đó chôn ở 4 góc lề đường, có khi ở 4 phía, 4 mặt tường và luôn luôn có 1 *sima* ở đúng bên dưới điện thờ (chôn dưới mặt đất). Có nơi, *sima* là một cột đá nhỏ chôn nổi, tạc theo hình dáng cách điệu. Các trụ giới thường có chôn theo ở dưới chân một số vật báu (vàng, ngọc) của một hay một số thí chủ xây dựng chùa hoặc một số vật báu của nhiều tín chủ cúng chùa đúng lúc dựng *sima*. Có lẽ người ta quan niệm đây mới thật là sự cúng dâng thần, Phật, được giữ lại vĩnh viễn, không ai lấy đi đâu và, dùng vào việc gì khác, được ghi nhận tính danh của tín chủ và được "phù hộ" tương xứng với lòng thành kính và cầu mong của họ. Những vật trước khi chôn dưới chân sima thường có nghi lễ cầu cúng, đốt trong lửa để nó "biến hoá" đến được địa chỉ cần thiết.

Những chùa xây khoảng một thế kỉ trở lại đây, người ta đã áp dụng hình thức tượng trưng hơn là "vật chất tầm thường", nên thường chôn dưới chân *sima* mấy pho kinh đã được dùng để cầu nguyện, được viết trên lá hay thậm chí in trên giấy.

Cũng vì hiểu như thế và qua thực tế ở Quảng Bình và nhiều nơi khác mà hầu như toàn bộ lòng tháp Champa đều đã bị đè sâu, mà phần lớn hình như do người Pháp thực hiện từ rất lâu.

Trên châu thổ sông Cửu Long, mọi trụ huyệt cần nên cân nhắc kĩ nếu coi là "mộ hoả táng" tại chỗ, và các mảnh lá vàng được "chôn theo" như là vật tuỳ táng, trong đó một số trụ có hàng chục mảnh và vài trụ có hơn 100 mảnh. Cho đến nay được biết tục hoả táng thường được tiến hành trên một địa điểm ổn định và rộng rãi cho một vùng dân cư, là nơi cần có những nghi thức có nhiều người dự. Thật khó hình dung việc "hoả táng tại chỗ" riêng rẽ cho nhiều thi hài liền nhau trên một vùng hẹp mà mảnh vàng (đôi khi) chỉ bị cháy xém chứ không bị nóng chảy. Cũng khó hình dung khi người ta đã "chôn theo" cả trăm mảnh vàng, lại còn cần chôn theo vài mảnh đồng tiền cắt tám bằng bạc, hoặc bằng thiếc.

Ở các nơi được coi là huyệt mộ đến nay vẫn chưa cung cấp được một cách rõ ràng chắc chắn có tro xương, tro nhưng là xương chứ không phải than tro.

Trong khi đó ở nhiều địa điểm khác, không xa, trên châu thổ sông Cửu Long đã phát hiện được nhiều di cốt chôn nguyên. Mấy di cốt ở Cạnh Đền mà Genet Varcin đã phân tích; hơn 20 bộ cốt ở Gò Cây Tung (An Giang) gần Óc Eo, và ở

Cần Thơ, mấy bộ cốt phát hiện ở nơi có cả đồ trang sức và gốm Óc Eo cũng cho thấy một thực tế khác.

Có mộ kiểu chôn không bình thường khó có thể coi là mộ: tro xương "trộn với đất sét đem chôn dưới đáy mộ" (Đá Nổi M.7).

Các mộ lại được coi là "mộ thờ", tuy vẫn gọi là mộ, trong đó có 103 hiện vật vàng nhưng lại còn có 1 bệ thờ bằng đồng, gắn Liga, Yoni bằng vàng và 1 viên đá quý (Đá Nổi M.4) hoặc ở Gò Thành (Tiền Giang), Gò Xoài (Long An)... cũng được coi là "mang đặc điểm của loại hình kiến trúc mộ táng văn hoá Óc Eo, có thể thuộc loại hình kiến trúc mộ thờ" (Đào Linh Côn 1995).

Di chỉ Lưu Cừ II (Trà Vinh) có thể là một nền kiến trúc đền tháp còn lại mà các trụ xây nơi tìm được cả "bệ thờ Linga nhỏ, li đồng nhỏ, một số đồ trang sức bằng lá vàng dập hình mặt trời, nhiều mảnh vàng" có vị trí trên kiến trúc như những *sima* của đền.

Trên di chỉ Gò Thành (Tiền Giang), nơi vừa có dấu vết kiến trúc vừa có 12 trụ huyệt, được coi là mộ, nhưng liệu đây có phải là "mộ" hay cũng có thể xác định vị trí của chúng trên bản đồ như những trụ giới vòng quanh kiến trúc, có thể đã từng là kiến trúc đền tháp?

Tình hình phức tạp thêm khi thấy ở nhiều địa điểm có tình trạng đắp đổi của kiến trúc mới, muộn hơn, xây trên vị trí của kiến trúc cũ và sử dụng ngay một phần vật liệu (chủ yếu là gạch) của kiến trúc cũ.

Tháp Vĩnh Hưng (Minh Hải) cho thấy rõ dấu vết của việc xây lại này là những hiện vật khai quật cũng cung cấp hai niên đại, sớm (khoảng thế kỉ V) và muộn (khoảng thế kỉ IX).

Gò Thành (Tiền Giang) cũng cho thấy điều này, nhất là việc phát hiện một pho tượng, có thể có niên đại sớm, bị đập gãy vỡ và bị xây táp cùng với gạch, đất, vào nền móng của kiến trúc sau, muộn hơn.

Như vậy, không phải mọi trụ xây hay đắp, có mảnh lá vàng đều là mộ. Những người khai quật và nghiên cứu các trụ xây cũng xác nhận điều này. Càng không phải hình thức trụ đắp thành gò là hình thức tiêu biểu của "mộ hoả táng thuộc văn hoá Óc Eo". Gò Thành và chắc chắn cả Gò Xoài là trụ huyệt, sâu dưới mặt đất. Tỉ lệ của hai loại gò và huyệt không hơn nhau đáng kể.

Vì thế, coi một trụ đắp đất thành gò như một hình thức tiêu biểu của mộ táng thuộc văn hoá Óc Eo và xoá sạch đi một khi có sự nghi ngờ điều đó, đều có thể là vội vã.

Dù sao, trụ xây và đắp đất gò, dù chỉ *với tính chất là trụ giới (Sima) cũng là một hình thức văn hoá phổ biến*, đặc biệt là ở *các vùng thấp châu thổ sông Cửu Long*,

thường xuyên ngập nước và đào sâu một chút là có nước, mà lúc đặt và "hoá" vật cúng, sự khô ráo của trụ giới là một điều cần thiết, thiêng liêng.

Ở đây rất có thể xưa kia có nhiều đền, chùa bằng gỗ, lá, một khi nhà ở và cả lâu đài của vua cũng bằng gỗ lá và đền tượng cũng còn bằng gỗ.

Quan niệm là trụ giới sẽ dễ hiểu hơn vì trong một trụ có nhiều mảnh lá vàng và những hiện vật có hình và có giá trị khác nhau. Đó không đơn thuần là của cải, đồ tuỳ táng của một người.

Tuy nhiên, nếu như không phải mọi trụ xây hay đắp đều là mộ, thì cũng không hẳn mọi trụ có mảnh lá vàng đều là trụ giới. Ở Myanmar, trong chùa Bawbawgyi đã tìm thấy một bình nhỏ bằng đất nung đựng một ít tro xương và một lá vàng khắc một đoạn kinh Phật bằng chữ Pyu. Đây là loại bình đựng tro xương (urne) tìm thấy trong stupa, khá phổ biến ở Pagan (A. le Bonheur, 1994: 47). Vấn đề đặt ra là cần xem xét mộ cách kĩ lưỡng và cụ thể.

Dù sao, số lượng mảnh lá vàng nhiều và rất khác nhau trong một trụ và giữa những trụ khác nhau cũng phản ánh một xã hội thị dân phong túc, nhiều mong mỏi cầu phúc và cầu làm ăn "nhất bản vạn lợi".

4. Tương tác văn hoá và sáng tạo

Như trên đã nói, có những bông sen vàng giống nhau tìm thấy ở Đại Hữu (Quảng Bình), Nền Chùa (Kiên Giang – Việt Nam) và Pông Tuyc (Thái Lan).

Rõ ràng giữa các điểm này có sự tương tác văn hoá (cultural interaction) nhưng tương tác như thế nào?

Ở Pông Tuyc chỉ có 1 lá, trong khi đó, Nền Chùa và Đá Nổi (Kiên Giang) và Gò Thành (Tiền Giang) có 29 lá vàng cắt thành hình hoa sen hay chạm khắc chìm hình hoa sen, 29 lá là 29 kiểu khác nhau, trong đó có 5 bông hoa cắt hình một cách công phu tỉ mỉ, đẹp, và 2 trong số 5 bông này có cánh hoa uốn lượn, đầu cánh nhọn, là những kiểu mẫu rất giống các hoa sen vàng ở Quảng Bình và Pông Tuyc. Có rất nhiều khả năng là bông hoa Pông Tuyc được nhập từ Nền Chùa, từ Phù Nam. Ở đây là quan hệ giữa Pông Tuyc với các cảng thị Phù Nam, chứ không phải với Champa mà ở đầu những năm 20, thế kỉ này, G. Coedès chưa được biết, cũng như nhiều hiện vật khác phát hiện ở Pông Tuyc có thể cũng được nhập từ Óc Eo mà bấy giờ người ta chưa được biết.

Nhưng như thế không có nghĩa là 3 bông hoa sen vàng ở Quảng Bình cũng được nhập từ Óc Eo. Đó là hai vùng văn hoá khác nhau. Không phải vì là hai vương quốc cổ độc lập với nhau mà vì là hai vùng văn hoá có đặc điểm khác nhau.

Óc Eo là cảng thị chính trong cụm đô thị cổ Óc Eo – Nền Chùa và Cạnh Đền. Đá Nổi nằm trong phạm vi này, cách Óc Eo, Nền Chùa không bao xa, là nơi tìm thấy 3 lá vàng chạm khắc hoa sen sinh động nhất và một bông hoa sen 6 cánh trũng lòng bắt chước cánh sen thật, chính giữa là 1 viên hồng ngọc. Đây là bông sen đẹp nhất trong khoảng 30 bông sen được biết.

Tuy nhiên, ở miền Tây sông Hậu và cả ở Gò Thành (Tiền Giang) tỉ lệ những bông sen chạm khắc nguệch ngoạc khá nhiều. Cả những bông sen khắc hình và những bông sen cắt thành hình từ lá vàng đều có xu hướng nhiều cánh, ít là 7 – 8, nhiều là 10 – 11, có khi cánh hoa trùm nhau, lên tới 14 – 15 cánh. Đài hoa được chú ý chạm khắc rõ đường vòng tròn của đài sen và các nốt chấm của hạt sen.

Cả 3 bông sen ở Quảng Bình giống nhau hoàn toàn về quy cách và đó cũng là điều phân biệt tương đối rõ với hoa sen Óc Eo: 8 cánh tách rời nhau nên có một khoảng cách nhỏ giữa cánh này với cánh khác, tất cả đều xoè, dẹt và không chạm đài sen ở giữa.

Nhưng sự khác nhau rõ rệt là ở những con rùa.

Ở Nền Chùa và Đá Nổi có 5 lá vàng chạm hình rùa. Ở Đại Hữu và Trung Quán (Quảng Bình) mỗi nơi chỉ có 1 con rùa, nhưng không có con rùa Nền Chùa nào có thể so được với con rùa Trung Quán. Không phải chạm khắc hay cắt hình, mà trông như đúc thành hình khối. Đến nỗi H. de Pirey phải ghi thêm là nó rỗng và nhẹ. Đây là một loại kĩ thuật khác. Nghệ nhân ngày xưa phải gia công đặc biệt làm mai rùa khum vồng lên và làm nổi rõ từng múi trên mai cùng với đầu, 4 chân và đuôi. Có thể, người ta đã làm khuôn rời bằng đất nung riêng phần mai và bụng rồi dập (estamper) lá vàng theo khuôn, sau đó gắn liền ở phần chân và đuôi. Con rùa trông thật đẹp và sinh động.

Về trình độ công nghệ, con rùa ở Trung Quán hoàn toàn tương xứng khi đem so sánh với bông sen 6 cánh cong vồng ở Đá Nổi. Không thể nói không có sự tương tác văn hoá ở những đô thị của những vương quốc cổ ở ven biển Việt Nam và Thái Lan nhưng sự tương tác không làm mất đi mà là sự gợi ý sáng tạo cho cư dân mỗi vùng.

Dù sao, sự phong phú và đa dạng của hiện vật, của cải ở Óc Eo và các đô thị khác của vương quốc Phù Nam phản ánh một xã hội phong túc và phát triển mà không một nơi nào ở Đông Nam Á cùng thời có thể so sánh được.

Niên đại C14 của các bông sen vàng ở Nền Chùa là từ năm 270 đến 460 và ở Gò Thành là khoảng 533 – 560. Niên đại này tất nhiên gắn với những kiến trúc chứa đựng các bông sen vàng và cũng phù hợp với niên đại của vương quốc cổ Champa và các đô thị cổ sẽ lập nên nước Dvaravati ở hạ lưu Mê Nam.

Theo thư tịch cổ, Lâm Ấp vươn lên làm chủ xứ Bắc từ thế kỉ IV, từ Hải Vân đến Hoành Sơn (Lương Ninh, 1983), có lẽ là cơ sở và tiền đề để lập vương quốc Champa. Đất Quảng Bình ngày nay vẫn là một bộ phận của Champa trong 6 thế kỉ tiếp theo. Những tháp Đại Hữu và Trung Quán rất có thể được lập trong khoảng thế kỉ IV – VI. Tháp sớm song không phải quá nhỏ. Tường tháp dài 2m có tường đá bao quanh và nếu so sánh bình đồ của phế tích tháp Đại Hữu với tháp Cánh Tiên, ta thấy cạnh ngoài tường của Đại Hữu là 6, Cánh Tiên là 9, lòng Đại Hữu là 3, Cánh Tiên là 4,2. Điều đó cũng cho thấy lâu nay người ta vẫn bị hiểu nhầm "thời kì nảy sinh nghệ thuật Ấn Độ hoá ở Đông Dương diễn ra hơi muộn: thế kỉ VII – VIII".

Trước thời kì này kiến trúc bằng gỗ mà nay không còn dấu tích gì, chỉ còn mấy pho tượng đồng thuộc phong cách Amaravati và Srilanca; nếu loại bỏ vài mảnh kiến trúc bị hư hại nặng và rất lạ lắm thì nghệ thuật Champa còn lại không thể lùi xa hơn Mỹ Sơn E1, tức là theo chúng tôi là thế kỉ VIII" (Ph. Stern 1942: 7 – 8). Ta cũng không nên trách Ph. Stern vì các *kalan* Champa ở Quảng Bình đã bị sụp đổ, đất cát và bụi rậm phủ kín, bàn thờ và tượng bị gãy, bị vứt vào bụi rậm.

Từ vua Sambhuvarman (khoảng 595 – 629) dựng bia Mỹ Sơn II cho biết về một đời vua sớm hơn, kết thúc vào năm 541 (Phan Huy Lê và nhiều tác giả khác, 1983: 294 – 295). Thế kỉ VI là niên đại chắc chắn muộn nhất lập nước Champa, lập kinh đô Sinhapura và thánh địa Mỹ Sơn. Các tháp ở Quảng Bình có thể có trước thời điểm này, trong khoảng thế kỉ IV – VI. Sau thời điểm này, từ thế kỉ VI có lẽ cần dành sự ưu tiên hoặc tập trung hơn nữa về Sinhapura và Mỹ Sơn.

Ở Pông Tuyc, như ta đã biết, có đền, có tháp xá lị (Stupas) đặt móng bằng đá ong và xây dựng với kích thước như ở Quảng Bình. Ngoài lá vàng cắt hình hoa sen giống Đại Hữu và giống cả Gò Thành, còn có một số hiện vật khác được định niên đại khá chắc chắn là từ thế kỉ II đến thế kỉ VI.

Như vậy, cả ba nơi kể trên đều có những di tích cùng thời và có thể có quan hệ giao lưu văn hoá với nhau. Chắc chắn là ở vương quốc Phù Nam, trên châu thổ sông Cửu Long, đã từng có những ngôi đền tháp, chùa, thế kỉ IV – VI xây từ niên đại sớm, tiếc rằng chưa tìm được. Thực ra có thể đoán định được ở một số nơi nhưng nói chung khó tách những nền móng đền tháp sớm ra khỏi các đền tháp thời sau khi chúng được xây đè lên và thậm chí sử dụng cả gạch của đền tháp thời trước.

Ở Quảng Bình, Pông Tuyc và châu thổ sông Cửu Long còn phát hiện được nhiều tượng thần Phật, từ một vài chục pho, nhưng đây là một vấn đề rộng lớn hơn sẽ được đề cập tới trong một dịp khác sau này.

(Khảo cổ học, số 2 – 1996)

KẾT QUẢ BƯỚC ĐẦU CỦA CHƯƠNG TRÌNH NGHIÊN CỨU NAM BỘ

Nhiệm vụ của chương trình nghiên cứu Nam Bộ cũng như các chương trình nghiên cứu khác thật là vẻ vang, song không thể nói là không nặng nề, khó khăn.

Khó khăn vì sự đóng góp của đặc trưng văn hoá vào việc xác định văn hoá dân tộc, chủ quyền quốc gia thì rất thuận nhưng vào việc xác định biên giới quốc gia thì chỉ có ý nghĩa tương đối. Khó khăn đặc biệt đối với chương trình Nam Bộ là vì những yếu tố và sự kiện văn hoá đã diễn ra từ rất lâu, phải tính bằng thiên niên kỉ, chứ không phải bằng thế kỉ, từ cách đây trên dưới hai nghìn năm. Hơn nữa, các yếu tố văn hoá, các nền văn hoá từ thời gian xa xưa đó lại đan xen vào nhau, trùm lấp lên nhau.

Nhưng rõ ràng là không thể áp dụng một phương pháp nào khác hữu hiệu và chắc chắn hơn là phương pháp khảo cổ học.

Do đó, chúng tôi có được cơ may hiếm có, được đóng góp phần nhỏ của mình vào nhiệm vụ chính trị của đất nước, vào sự phát triển khoa học xã hội, chủ yếu là trong việc nghiên cứu văn hoá cổ trên châu thổ sông Cửu Long, thông qua các hoạt động và phương pháp khảo cổ học.

Lời đầu tiên chúng tôi muốn nhận ở đây lời biết ơn sự khuyến khích của Thủ tướng Chính phủ cùng với một số kinh phí cấp cho công tác nghiên cứu. Kinh phí có hạn, chi tiêu phải hết sức tiết kiệm dè sẻn, nhưng chúng tôi cũng đã đi đến được nhiều nơi, khảo sát nhiều địa điểm.

Nhiều anh em chúng tôi lần đầu tiên ngược sông Tiền, sông Hậu, đến khảo sát bên bờ Vĩnh Tế ở An Giang, bên bờ sông Sa Hà ở Đồng Tháp Mười, đã lội xem bãi cọc nhà sàn trên đầm lầy ở thượng lưu sông Vàm Cỏ, đã ngồi xuồng ngang dọc nhiều kênh lạch nước đục ở Kiên Giang, Minh Hải, An Giang, ngồi thuyền chống sào trên đồng nước mùa nước nổi, băng qua ruộng vườn mùa nước cạn, tới những gò đất thềm đất hơi cao tìm xem dấu vết cư trú của người xưa, đã ngủ lại, từ khách sạn một sao đến quán trọ bình dân, đã đi từ máy bay đến lội bộ, từ ôtô, tam bản, đến xe ôm xóc nảy người. Miễn là đạt được mục đích nghiên cứu của mình.

Chúng tôi muốn gì và chúng tôi làm gì?

Từ trong đầu, qua nhiều năm tích luỹ hiểu biết và kinh nghiệm, chúng tôi đi tìm trước khi đã có những biến đổi, thăng trầm của lịch sử, những con người, tộc người mới, đến sau, những nền văn hoá xuất hiện sau, nhất định đã có những cư dân cổ bản địa với nền văn hoá bản địa, ở châu thổ sông Cửu Long và của châu thổ sông Cửu Long.

Thế là chúng tôi đã tìm đến 14 tỉnh (trong tổng số 15 tỉnh) Nam Bộ, đến tận nơi khảo sát hàng chục địa điểm, nghiên cứu hiện vật, vẽ, chụp ảnh và làm phiếu tư liệu hàng nghìn hiện vật trong hơn 10 Bảo tàng cấp trung ương và cấp tỉnh, đào thăm dò nhiều địa điểm và tiến hành khai quật 7 địa điểm:

– Giồng Phệt – Giồng Cá Vồ, huyện Cần Giờ, TP. Hồ Chí Minh

– Bình Thạnh, Tây Ninh

– Gò Cao Su, Long An

– Gò Cây Tung I (mộ táng), An Giang

– Gò Cây Tung II (di chỉ cư trú), An Giang

– Đá nổi (huyện Tân Hiệp, Kiên Giang)

– Nền Vua (huyện Vĩnh Thuận, Kiên Giang)

Ba năm, ngần ấy việc cũng cho phép mạnh dạn nhận xét là đã thật khẩn trương và có cố gắng. Từ đó cũng đã gặt hái được một số kết quả chính sau đây:

1. Cư dân cổ và nghề gốm cổ

Không thể có gì chắc chắn hơn nói lên dấu vết nền văn hoá của cư dân cổ bằng các đồ gốm, cùng với hình dáng, mầu men chất liệu gốm nằm sâu dưới mặt đất, phải tìm tòi khai quật nó lên mới thấy được.

Sau cuộc khai quật của nhà khảo cổ học người Pháp, E. Saurin, năm 1968, ở Hàng Gòn, cách Thành phố Hồ Chí Minh khoảng 50km về phía đông bắc, phát hiện hàng chục mộ vò. Đến gần đây, năm 1994, cuộc khai quật của nhóm các nhà khảo cổ học Việt Nam ở Cần Giờ, ngoại ô Thành phố Hồ Chí Minh, phát hiện gần 500 mộ vò, và cùng với những mộ vò này là nhiều hiện vật gốm, vũ khí, đồ dùng và đồ trang sức bằng đá, thuỷ tinh, đồng, sắt...

Những bãi hàng trăm mộ vò ở vùng Nam Trung Bộ, ở Hàng Gòn (Đồng Nai), Cần Giờ (TP. Hồ Chí Minh), và một vài mộ vò ở đảo Thổ Chu gợi nghĩ đến đã có một nhóm dân Nam Đảo, có nguồn gốc từ vùng hải đảo Biển Đông đã đến định cư ở ven biển Việt Nam ngày nay, từ xa xưa, mà theo niên đại đã được xác định bằng phương pháp C14 trên các mẫu vật lấy từ mộ vò, là từ khoảng thế kỉ IV – V đến

I – II (trước Công nguyên), hoà nhập với cư dân cổ sống trên đất liền, chủ nhân của các nền văn hoá Dốc Chùa (sông Bé), Bưng Bạc (Đồng Nai) đã có nghề đúc đồng sớm hơn 1000 năm trước. Trên con đường phát triển của cư dân cổ Nam Bộ, hình như đã xuất hiện những nghề gốm địa phương bản địa rất rõ nét. Gốm miền Tây Sông Hậu, qua các cuộc khai quật và thám sát ở Kiên Giang và Minh Hải, một số đồ gốm bằng đất lẫn bùn, đôi khi có lẫn mảnh thực vật nên nhiều xương gốm thô dày có màu xanh đen.

Gốm vùng giữa sông Tiền và sông Hậu làm bằng đất mịn, nhưng vẫn chưa tinh khiết, có độ nung vừa phải, tạo nên xương gốm kiểu "bánh mì có nhân", hai mặt trong ngoài vật gốm có màu xám nhạt, xám trắng, kẹp cái lõi xám đen ở giữa. Gốm Cần Giờ làm bằng đất pha cát phù sa, có độ nung cao, xương mỏng mà cứng, có màu hồng và nhiều khi có áo màu đen, thậm chí đen bóng rất đặc biệt. Gốm Cần Giờ và gốm miền Đông nói chung lại có những nét riêng của miền Đông sông Tiền.

Tuy nhiên, cả miền Đông, miền Tây và cả miền giữa hai sông đều có những nét chung.

Đồ Gốm các miền gặp nhau ở nét chung của sự bắt đầu bằng gốm sớm, mỏng và có độ nung cao, sự tiến triển của hoa văn từ đơn giản đến phức tạp, đa dạng, nhưng đặc biệt nhất ở loại hình đồ gốm. Ở cả Cần Giờ, Kiên Giang và An Giang, nơi đâu cũng thấy những cái cà ràng, hoặc mảnh cà ràng (bếp lò), chai gốm có miệng rộng và cổ thắt có rãnh, những ấm gốc có vòi cổ ngỗng, có lẽ là những đồ gốm chuyên dùng của dân sống trên sông nước và ven biển, đi từ 1 đến 2 ngày liền.

Trước đây, chỉ mới có phỏng đoán lại ấm vừa và lớn, đựng được từ 2 – 5 lít nước, có vòi cao cổ, dùng đựng nước uống khi đi thuyền, thì nay đã thấy trong con thuyền đắm ở huyện Trần Văn Thời (Minh Hải) cách ngày nay khoảng 1500 năm, có tới 3 cái vòi ấm vừa và lớn khác nhau. Có nơi vật gốm về nhiều, cũng tìm được 3 – 10 vòi và nắp ấm kiểu rất đặc biệt. Chai gốm không thể đặt đứng nhưng lại có thể buộc dây treo lên cột buồm. Bếp lò đất này thì rõ ràng không thể thiếu đối với những con thuyền đi cả ngày mới đến bến.

Công dụng của những vật gốm này mới chỉ là phỏng đoán, nhưng lạ là nó được phát hiện ở nhiều nơi, cả trên thềm cao Tịnh Biên (An Giang) gần sông nhưng tương đối xa biển và thấy trong di chỉ cư trú lâu ngày của dân số trên thềm đất cao, gần sông lạch.

Chắn chắc là giữa các miền đã có sự đồng quy văn hoá, văn hoá sông – lạch – biển hay ít nhất sự giao lưu văn hoá, để tạo nên những nét chung gặp nhau, của gốm cổ Nam Bộ, rất đặc trưng nhưng cũng rất bản địa, hoàn toàn không phải từ đâu mang đến hay bị áp đặt kiểu cách từ một nơi nào.

Gốm bản địa đã bắt đầu thấy rõ nét qua các di chỉ Thới Sơn (An Giang) và Cần Giờ (TP. Hồ Chí Minh), tiếp tục phát triển đến thế kỉ V – VI và muộn hơn sau đó, ngày càng có những nét tương đồng trong bối cảnh kĩ nghệ gốm được gọi là gốm Óc Eo phát triển, gốm Óc Eo điển hình.

Tuy nhiên, gốm Óc Eo được biết qua hàng nghìn tiêu bản mà nhà khảo cổ học người Pháp L. Malleret công bố năm 1960, nói chung là những mảnh gốm lượm được trên mặt đất. Bây giờ đi trên đất Ba Thê (Vọng Thê – Thoại Sơn – An Giang) một buổi cũng có thể nhặt được cả nghìn mảnh gốm. Tầng văn hoá chính danh Óc Eo, tầng văn hoá điển hình và chính danh của thời văn hoá Óc Eo (thế kỉ IV – VII) chưa được phát hiện, chưa được khai quật. Đó là do chúng ta còn mới làm, còn chưa khảo sát được nhiều. Trong đợt khảo sát tháng 12/1995, tháng 01/1996, chúng tôi đã lượm được nhiều mảnh gốm Óc Eo trên bờ ruộng, do lấy đất từ lòng kênh đắp lên, ở quanh khu Thành Mới, thuộc ấp Bình Phụng, xã Trung Hiếu, huyện Vũng Liêm, tỉnh Vĩnh Long, có hi vọng phát hiện được tầng đất tầng văn hoá Óc Eo đích thực. Chúng tôi hi vọng có điều kiện khai quật và nghiên cứu địa điểm này để tìm dấu vết đích thực của nền văn hoá cổ của Nam Bộ.

2. Nghề gia công kim khí quý

Cư dân cổ ở châu thổ sông Cửu Long còn có nhiều nghề khác. Ngoài nông nghiệp, đánh cá, chăn nuôi, làm đồ gốm, còn có những người chế tạo đồ đồng, sắt, thiếc, thuỷ tinh, đá quý... Ở đây nói tới nghề gia công kim khí quý, dát, đúc và chạm khắc các lá vàng là chúng tôi muốn nhấn mạnh một mặt của nền văn hoá bản địa.

Từ năm 1975 đến nay, các nhà khảo cổ học đã đào khoảng hơn 30 trụ huyệt, phát hiện được trong đó hơn 800 mảnh lá vàng và nhiều hiện vật khác bằng vàng, đồng, đá quý, thuỷ tinh.

Tuy nhiên việc nghiên cứu những hiện vật này còn chưa kĩ lưỡng. Nhiều người cho đây là các mộ táng và những mảnh lá vàng là vật tuỳ táng.

Tám trăm mảnh lá vàng, bình quân trọng lượng mỗi mảnh lá trên dưới 1/2 chỉ (1/2 phân). Các mảnh vàng dát rất mỏng, thường có chạm khắc hình trên mặt. Điều lí thú là 800 mảnh hầu như là 800 hình khác nhau mà người đặt mảnh vàng trụ huyệt như muốn gửi gắm mong ước và dấu hiệu riêng của mình vào đó. Gò Thành (Tiền Giang) có 16 mảnh khắc hình voi, không có hình cá, rùa. Đá Nổi (An Giang) có 5 hình rùa, 16 hình cá, 12 hình trâu.

Tuy giữa miền Đông và miền Tây có sự khác nhau ít nhiều, nhưng lại có sự giống nhau như ở Gò Thành có 19 hình hoa sen còn ở Đá Nổi cũng có 21 hình hoa sen.

Quan hệ giao lưu văn hoá không chỉ có giữa các miền Đông và Tây sông Hậu, mà còn giữa sông Hậu với Champa ngày xưa như ở Đại Hữu và Trung Quán (Quảng Bình) và với cả Pông Tuyc (Thái Lan) mà người ta có thể nghĩ rằng lá vàng hình bông sen ở Pông Tuyc được nhập từ cảng Óc Eo.

3. Phong cách nghệ thuật tiểu tượng, sự phát triển sáng tạo của văn hoá bản địa

Trước đây, người ta đã biết đến một số pho tượng, nhưng việc nghiên cứu còn chưa đầy đủ.

Đến nay chúng tôi đã kiểm kê sơ bộ thấy cả thảy có 42 pho tượng Phật, trong đó có:

17 pho tượng Phật bằng đá

18 pho tượng Phật bằng gỗ

7 pho tượng Phật bằng đồng

42 pho tượng Phật nằm ở châu thổ sông Cửu Long, một số nằm sâu dưới đất, từ 0,5m đến 1,5m, được các bảo tàng địa phương và các nhà khảo cổ học phát hiện trong một thời gian dài.

Chúng tôi đã đến tận nơi nghiên cứu một số pho tượng lưu trữ trong các nhà bảo tàng, một số pho mới phát hiện, ở An Giang, Kiên Giang và Minh Hải. Đáng chú ý là trong 42 pho tượng này, có 5 pho tượng đồng, 9 pho tượng đá và 18 pho tượng gỗ, cộng là 32 trong tổng số 42 các tượng Phật đứng (Buddhapad) có phong cách giống nhau, mô phỏng một cách sáng tạo những pho tượng thời Gupta ở adjanta (Ấn Độ) có niên đại thế kỉ V – VI, mà chúng tôi gọi là phong cách Nền Chùa, hay phải gọi là phong cách Phù Nam mới đúng. Việc phát hiện số lượng rất lớn các tượng Phật giống nhau về phong cách trên địa bàn của cư dân cổ đồng bằng sông Cửu Long càng khẳng định vị trí một trung tâm Phật giáo quan trọng thời cổ đại của vương quốc Phù Nam, trình độ văn hoá cao và khả năng sáng tạo của cư dân đồng bằng sông Cửu Long, chủ nhân của vương quốc Phù Nam.

4. Bộ mặt đô thị cổ

Ở trình độ sản xuất và văn hoá như thế, cư dân cổ Nam Bộ sống không chỉ thu mình trong cộng đồng của mình mà còn mở cửa giao tiếp và buôn bán với nước ngoài.

Dân sống trên nhà sàn, dựng thành dãy như phố trên bờ kênh.

Dãy cọc nhà sàn mà chúng tôi khảo sát ở Nền Vua (Vĩnh Thuận – Kiên Giang) gợi nghĩ tới phố Đất Mũi (huyện Năm Căn – Minh Hải ngày nay).

Nhiều tác giả nước ngoài nói về cụm thành thị cổ Uthong – Pong Tuk – Nakhon – Pathom – Kanburi, tiền thân của quốc gia cổ Dvaravati ở hạ lưu

Mê Nam (Chao Praya), nhưng những gì đã biết ở đó xem ra còn kém hẳn vẻ đô hội phong phú của phức hợp đô thị cổ nằm trên miền Tây sông Hậu: Óc Eo – Nền Chùa (Takeo) – Cạnh Đền (Thnol Moroy) – Phnom Da... Mỗi điểm này cũng cách nhau khoảng 30km bằng một ngày đường đi bộ hay đi thuyền.

Ở mỗi địa điểm, một đô thị cổ xưa kia, đều phát hiện được một số nền móng kiến trúc rộng 30 × 40m lớn hơn nhiều so với ở Pong Tuk. Ở Cạnh Đền (huyện Hồng Dân, Minh Hải) được biết là còn có dấu vết kè đá dài trên dưới 1km, là nền móng của nhiều đền tháp hay phố cổ chăng? Di tích một con thuyền đắm còn nằm lại ở đây.

Trong đợt đi khảo sát Giồng Cát (Ba Thê – Vọng Thê, huyện Thoại Sơn – An Giang) chúng tôi thấy vẫn còn nằm trên mặt đất 2 phiến đá lớn, một phiến vuông 150 × 190cm, một phiến lớn gấp rưỡi hơi vuông, 350 × 300cm, dày 15cm; mỗi phiến đều có ngàm mộng dài 12cm, rộng 10cm, dày 5cm. Ngàm này để bắt nối vào những phiến đá khác nữa. Những phiến đá không thể là nền, cũng không thể là trần. Nếu là tường thì kiến trúc gì mà lớn nhường này? Liệu nó có thể là hàng rào như một gợi ý của L. Malleret?

"Chúng tôi đã phát hiện một kiểu kiến trúc hỗn hợp với những phiến đá granít lớn liên kết với nhau bởi ngàm và mộng, sinh ra trực tiếp từ phương pháp làm đồ gỗ... những hàng rào bao bọc một đống vật liệu khổng lồ, chỉ còn lại những nền móng, xây gạch hình vuông, chữ nhật, có lẽ có những bức tường dày, bên trên có lẽ là bộ khung vì kèo bằng gỗ, lợp ngói lá... Một số viên ngói vẫn còn lại, nhưng người ta không hề thấy dấu vết của bộ phận kiến trúc đá như trụ cửa, cột, mi cửa, bậc cửa. Đá cát và đá phiến (Shiste) hoàn toàn vắng mặt trong các vật liệu xây dựng. Như thế ở đây không có chút nào giống Chân Lạp.

Ông cho rằng không thể coi những nền móng này là nhà ở hay đền tháp mà phỏng đoán là hầm mộ (?) những phiến đá lớn nói trên là tường kiến trúc hay hàng rào? Liệu người ta có thể cần phải chuyên chở những phiến đá lớn như thế từ xa đến để làm hàng rào hay không? Rào cái gì?

Như thế đến nay mặc dù đã có nhiều cố gắng, tích luỹ ít nhiều hiểu biết, nhưng chúng ta vẫn chưa có điều kiện hiểu biết đầy đủ về đặc trưng văn hoá của vương quốc cổ Phù Nam, về diện mạo đô thị và quy hoạch của những đô thị cổ ở miền cực nam nước ta, một thời phát triển rực rỡ mà không một nơi nào ở Đông Nam Á thời đó có thể so sánh được.

Đến đây, hiểu biết chưa thể nói là đầy đủ, song đã có cơ sở khoa học để tin chắc rằng:

– Trên châu thổ sông Cửu Long đã có cư dân sinh sống từ 2 – 3000 năm TCN, đã có nghề đúc đồng như đã thấy ở Dốc Chùa, Bưng Bạc... Đến 3 – 4 thế kỉ TCN,

một bộ phận dân Nam Đảo từ biển Đông vào cư trú ở ven biển miền Nam, mang theo yếu tố văn hoá biển, hoà nhập và làm phong phú thêm cho đời sống của cư dân cổ châu thổ sông Cửu Long.

– Những cư dân cổ này đã phát triển nền văn hoá bản địa của mình và mở rộng cửa giao lưu kinh tế và văn hoá với bên ngoài.

– Trên cơ sở đó, họ đã xây dựng nên vương quốc Phù Nam, chủ yếu trên đồng bằng sông Cửu Long, một vương quốc hùng mạnh, vào loại cổ nhất và thịnh vượng nhất ở Đông Nam Á thời bấy giờ.

– Nước Phù Nam có quan hệ với các nước láng giềng, đặc biệt là với Ấn Độ và lập quan hệ ngoại giao với triều đình Trung Hoa.

– Dân nước Phù Nam phát triển các nghề thủ công, đặc biệt là nghề làm đồ gốm đặc sắc, gắn liền với đời sống trên sông biển.

Chịu ảnh hưởng Ấn Độ, dân nước Phù Nam tôn thờ cả đạo Hinđu và đạo Phật, nhưng nhất là đạo Phật.

– Phù Nam đã trở thành một trung tâm Phật giáo quan trọng nhất ở Đông Nam Á, đã sáng tạo nghệ thuật tạc tượng Phật trong một phong cách độc đáo – phong cách Phù Nam.

– Khoảng giữa thế kỉ VII, vương quốc Phù Nam bị suy vong bởi nhiều nguyên nhân, có cả nguyên nhân thiên tai và địch hoạ. Chân Lạp đã tấn công lật đổ triều vua Phù Nam và xâm chiếm lãnh thổ Phù Nam.

Dân nước Phù Nam đã lập quốc từ sớm, đã sáng tạo một nền văn hoá riêng bản địa, độc đáo và phát triển, vẫn để lại dấu vết cho đến ngày nay.

Hơn lúc nào hết, lúc này chúng ta càng cần tìm hiểu những nét đặc sắc bản địa và phát triển của văn hoá Phù Nam, song trong sự biến thiên của lịch sử đã có lớp văn hoá đến sau trùm phủ lên, thậm chí áp đặt lên.

Ở nhiều nơi, ta có thể thấy dấu vết của nền văn hoá có trước và nền văn hoá muộn, đến sau.

Tháp Bình Thạnh (Tây Ninh) tương đối muộn, được xây đè lên mặt bằng của cụm tháp có trước, thậm chí có dấu vết đập phá và lấy vật liệu của tháp có trước để xây sau.

Ở Vĩnh Hưng (Minh Hải), Gò Thành (Tiền Giang) cũng có dấu vết của việc xây lại sau.

Tách bóc hai nền văn hoá để nhận diện cho đúng, rõ ràng là một công việc khó khăn, phức tạp, đòi hỏi công sức và trí tuệ nhiều hơn những việc đã làm từ trước đến nay, song đây là công việc cần thiết, nên làm và phải làm. Hãy trả lại cho nhân dân và dân tộc những giá trị sáng tạo chính đáng và xứng đáng của mình.

(Khảo cổ học, số 3 – 1996)

LỊCH SỬ, VĂN HOÁ VÀ VÙNG TRONG VIỄN CẢNH ĐÔNG NAM Á

(Lược thuật tác phẩm và vấn đề)

I. NỘI DUNG TÁC PHẨM

Tác giả là giáo sư Đại học Cornell (Hoa Kì) chuyên về lịch sử Đông Nam Á.

Quyển sách dày 120 trang, khổ 15 × 23cm, chứa đựng một nội dung phong phú, bao quát phạm vi khá rộng của lịch sử và sử học Đông Nam Á, nêu nhiều ý kiến mới mẻ, đang được giới sử học rất quan tâm và coi trọng.

Viện Nghiên cứu Đông Nam Á có trụ sở ở Singapore xuất bản năm 1982.

Quyển sách *Lịch sử, văn hoá và vùng trong viễn cảnh Đông Nam Á*[1] (Viết tắt LSVHDNA) gồm 6 chương: Mở đầu (5 trang).

Chương 1: Một số nét đặc trưng văn hoá (tr.1 – 15)

Chương 2: Dấu ấn lịch sử trong quan hệ liên vùng (tr.16 – 33)

Chương 3: Hướng tới định nghĩa lịch sử Đông Nam Á (tr.34 – 56)

Chương 4: Những thể hiện văn hoá bản địa (tr.57 – 68)

Chương 5: Văn học bản địa (tr.69 – 94)

Chương 6: Kết luận (tr.95 – 100)

Phụ lục: (tr.101 – 111)

Lời mở đầu có ý nghĩa quan trọng, như người ta thường thấy ở những tác giả "lớn".

Ông nhắc qua các tác giả đi "trước", như D.G.E. Hall (A History of South – East Asia. Mac – millan – London, 1955. Tái bản 1960, 1981). G. Coedès (Histoire ancienne des Etats Hindouisés – Hanoi 1944 (Imp. d'Extrême – Orient) và tái bản 1948, 1964, 1968) với quan niệm Đông Nam Á như một khu vực, một khối đồng nhất, "Ấn Độ hoá" hay "Hindu hoá".

---

[1] O.W. Wolters – *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Institute of South – cast Asian Studies – Singapore – 1982.

Ông cũng nói tới Fernand Braudel (The Mediterranean and the Mediterrancen World in the age of Philip II. Haper Torch book Edition 1960 và 1976) viết về thế giới Địa Trung Hải thế kỉ XVI, đưa ra một hình thể chung cho lịch sử châu Âu, như một châu Âu đồng nhất, luôn phát triển di sản văn hoá chung, nhấn mạnh số 6 – 6 nước sáng lập E.E.C. Như thế để tác giả bày tỏ sự không đồng tình của mình và để đưa ra ý kiến của mình.

Tác giả hướng tới cách "tiếp cận khái quát" (*Synoptic approach*) hoặc "Tiếp cận cấu trúc" (*Structural approach*) mà ông đồng tình với cách nói của Harry Benda, giám đốc đầu tiên của Viện Nghiên cứu Đông Nam Á, hoặc với cách nói của một nữ đồng nghiệp ở đại học Yale là Mary Wright, không nên trình bày lịch sử một cách vớ vẩn theo trình tự các sự kiện mà phải "gợi ra được sự suy nghĩ" (*to do the thinking*).

Cho nên, ông nhấn mạnh, "Tôi không cố gắng dẫn bạn đọc đến những chủ đề "bao trùm lên quy mô khu vực, mà tôi *tập trung sự quan tâm của mình vào lịch sử vùng*". Bạn đọc có thể thấy sự thay đổi đột ngột của tôi trong cách tiếp cận là có sự khác biệt đáng kể trong nhận thức của tôi về Đông Nam Á là *một khu vực của lịch sử vùng*" (*a Zone of subregional histories*).

"Tôi sẽ nêu lên các hệ thống chính trị sơ kì Đông Nam Á phát triển theo phong cách riêng của những mối quan hệ liên vùng. Tuy nhiên ở đó, tôi vẫn còn tiếc rằng mới đưa ra được quá ít những gợi ý các vấn đề quan trọng của sự tiếp nối với biến đổi".

Như thế thôi, cũng đủ để chúng ta hiểu công trình của O.W. Wolters là một công trình chứa đựng những luận đề, những ý kiến, nhận xét, đánh giá về lịch sử Đông Nam Á, *một công trình phương pháp luận*.

1. Chương 1: Một số nét đặc trưng văn hoá

Cư dân cổ Đông Nam Á sống thành từng nhóm nhỏ riêng biệt, ngăn cách nhau bởi những cánh rừng rậm, có những quan hệ ràng buộc chặt chẽ với các địa bàn của họ. Không ảnh cho hay có đến 300 điểm như thế ở Đông Bắc Thái Lan, tồn tại cho đến thế kỉ VII, VIII.

Minh văn Phạn ngữ cho thấy, dựa vào tên gọi, có rất nhiều trung tâm của người Khơme, ít nhất phải có tới 13.

Thư tịch cổ Trung Hoa nói về thời sơ sử Chân Lạp chỉ có một vương quốc Phù Nam. nhưng như tôi sẽ nói tới dưới đây. Phù Nam không thể được coi như một mô hình sớm nhất của quốc gia Ấn Độ hoá ở Đông Nam Á ("The earliest model of an Indianized in Southeast Asia") (tr.2) như thế, "mỗi trung tâm là một trung tâm

trong quyền của nó với các cư dân của nó và bao quanh bởi các nhóm láng giềng của nó" (tr.3).

Ở đây, sự kế truyền trực hệ chưa phải là quy tắc. Tính chất tương đối không quan trọng của trực hệ có nghĩa là chúng ta phải tìm những nhân tố văn hoá khác đã thúc đẩy người thủ lĩnh thực hiện quy tắc trên địa bàn và tôi cho rằng thủ lĩnh trong quan hệ giữa người này với người khác gắn liền với cái mà các nhà nhân học thường nói tới về các nơi khác trên thế giới là "hiện tượng các vĩ nhân" (tr.5).

Ở chương này, cái mới mà tác giả đưa ra là khái niệm "*vĩ nhân*" (*Bigmen*) mà chính ông lại nói là ông thích dùng hơn từ ngữ "người xuất chúng, người anh hùng" ("*men of prowess*"), là người có tư chất khác thường (abnormal amount), được phú cho có phẩm chất tinh thần ("*soul stuff*").

Trong ngôn ngữ Đông Nam Á, "phẩm chất tinh thần" được giải thích và nổi bật bằng công tích vượt lên những người khác cùng thế hệ và đặc biệt vượt lên những đồng bào của mình. Từ ngữ hàm nghĩa khác nhau giữa những xã hội khác nhau và niềm tin cũng gắn liền với những niềm tin khác[1].

Người anh hùng sau khi qua đời, được tôn thờ, cùng với tổ tiên của cộng đồng dân cư. Tổ tiên là những vị sinh thời đã bảo vệ và mang lại lợi ích cho dân.

"Không có sự sùng kính đặc biệt nào ngoài quan hệ bà con họ hàng. Quy tắc tổ tiên cũng phải do phấn đấu mà có được" (tr.6).

Nên chính trị sơ kì Đông Nam Á là cá nhân và những công tích mỏng manh thế nào đó của người anh hùng, mà không được chuyển biến thành thiết chế quy định theo hướng một chính phủ tập trung hơn" (tr.9).

Mặc dù có một khoảng trống giữa Tiền sử và Sơ sử, thể hiện ở Phù Nam, thời sơ sử đang chuyển biến, tầng lớp thủ lĩnh (*chieftain class*) tự thấy địa vị mình cao lên, vượt lên, hơn là có sự thay đổi trong thể chế của một thủ lĩnh riêng biệt (*particular chief*) trong một tiểu vùng đặc biệt (*Specific subregion*)" (tr.12) (cũng tức vốn chỉ là một tù trưởng trong thiết chế bộ lạc (*chief – dom*), giờ đây trở thành một *ràja* (tiếng Phạn có nghĩa là *vua*) (tr.12).

Cả các nhà tiền sử học khi sửa chữa những hiểu lầm từ trước về những gì đã diễn ra từ rất lâu, hàng thiên niên kỉ trước Công nguyên cũng có xu hướng củng cố một giáo điều có sớm, về sự xuất hiện quốc gia trong thời Sơ sử (*The appearance of state during Protohistory*). Các nhà tiền sử học hào hứng với sự hình thành nhà nước sơ khai và sự tập trung về mặt chính trị trước cả khi có ảnh hưởng của Ấn Độ.

---

[1] Chẳng hạn *semangat*, roh trong tiếng Mã Lai ở Indonesia, trong các xã hội Mã Lai, có nghĩa là sức mạnh tinh thần. Ở ta, phải chăng từ ngữ quen dùng là "người có tài, đức" (?).

"Không có cứ liệu để coi rằng một thủ lĩnh (*chief*) với một số ít phụ tá ở thời tiền sử khác về bản chất như thế nào với đám quần thần đông đảo của thời kì lịch sử, phò tá quân vương bằng những biện pháp thực sự tạo nên ảnh hưởng chính trị" (tr.14).

2. Chương 2: Dấu ấn lịch sử trong quan hệ liên vùng

Nếu như ở thời Tiền sử, theo O.W. Wolters, thể chế chính trị là thủ lĩnh (*chief*) của *chiefdom*, tức là của bộ lạc, và sau đây, chuyển sang thời sơ sử, thủ lĩnh đã tự xưng là Vua, (*ràja*) (tuy không thực là vua, *King* của vương quốc, *King – dom*, chưa phải là quốc gia (*statehood*), thậm chí chưa phải nhà nước sơ khai (*incipient state*) thì tổ chức chính trị là gì?

Ở chương này, tiếp theo, O.W Wolters đưa ra một khái niệm mới – khái niệm *Mandala*, hợp với *Ràja*, nhưng chưa phải là nhà nước, quốc gia, *State*.

Mandala được tác giả giải thích như sau: "đó là một từ Sanskrit được dùng ở Ấn Độ" "để chỉ một tình trạng chính trị riêng biệt và thường không bền vững trên một phạm vi địa lí xác định một cách mơ hồ, không có biên giới định rõ và trong đó, những trung tâm nhỏ hơn có xu hướng tìm sự an toàn ở khắp mọi hướng" (liên kết láng giềng). Các *Mandala* mở rộng và thoả thuận với nhau giống như kiểu hoà tấu nhạc. Mỗi một *Mandala* gồm một số tiểu thủ lĩnh phụ thuộc mà một số có thể từ bỏ quy tắc phụ thuộc khi có thời cơ và cố gắng lập một hệ thống phụ thuộc của mình. Chỉ có *Mandala* tôn chủ mới có quyền nhận cống nạp và cử đại diện của mình đến để thể hiện vị trí tôn chủ bề trên của mình (tr.17).

Trên đây là một đoạn dài của tác giả để giải thích khái niệm *Mandala*[1]. Đến đây có lẽ nên trích dẫn trung thành vài đoạn, tuy hơi bị kéo dài, song có thể cho thấy một cách tập trung, rõ ràng quan niệm của tác giả: "Trong hoàn cảnh như tôi đã phác ra bên trên, người cầm quyền (*the ruler*) không phải là một người chuyên quyền (*an autocrat*); ông ta là một người trung gian có thể gần, có khả năng gìn giữ hoà bình và động viên, huy động nhiều nhóm tản mạn khác nhau. Ông ta cần thu hút những thuộc hạ trung thành quanh ông ta. Hệ thống này đôi khi được mô tả là "chế độ quan liêu kế truyền" (tr.18). "Ở Cam-pu-chia, một phụ nữ bình thường sinh trưởng trong những gia đình có thế lực có thể kết hôn với vua và họ hàng của bà ta có thể mở rộng ảnh hưởng chính trị cũng như có quyền sử dụng đất đai. Quy chế vua là duy nhất chỉ bởi lẽ ông ta là duy nhất về mặt tôn giáo. Như thế, chỉ một mình ông ta có thể cho nhưng không được nhận; và quy chế duy nhất về mặt tôn giáo

[1] Mandala vốn nghĩa đen là một cánh hoa trong bông hoa sen đỉnh điểm của vòng suy ngẫm, tụng niệm, nơi tĩnh tâm thiền luyện (Tiếng Thái: Mon – dop), một vùng lãnh thổ mà một số nhà tu hành thường lấy làm đạo hiệu (L.N).

lã bù đắp lại những bất lợi của sự thiếu vắng một chế độ quan liêu chuyên nghiệp tiểu Trung Hoa và một thể chế vương triều đích thực khả dĩ xác định hoàng gia, ách biệt rõ ràng với các gia đình khác" (tr.19).

Ở đâu sự kế truyền trực hệ không có ý nghĩa quan trọng trong xã hội mà được ổ chức theo quan hệ bà con họ hàng thì ở đó không có "hoàng gia" theo nghĩa lích thực của nó (tr.20).

Như thế, "*Mandala* là hiện tượng chung của Đông Nam Á sơ kì" (tr.25). Tầm quan trọng của Mandala không tuỳ thuộc quy mô địa lí của nó mà tuỳ thuộc phạm vi lòng trung thành mà nó có thể huy động để cung cấp chiến binh cho thủ lĩnh mà ôi gọi là "Người anh hùng" (*Men of prowes*) (tr.25).

"Ảnh hưởng văn hoá của các Mandala không bảo tồn, mà cũng không làm suy giảm hình thể *đa trung tâm (The multicentric shape)* của lịch sử Đông Nam Á sơ kì.

Mandala không những là "hiện tượng chung mà còn kéo dài, cho nên, theo tác giả, chẳng hạn như Ayudhyà thành lập năm 1350 gắn với Lopburi và cả Lopburi là một phần của Angkorian mandala trong thế kỉ XI, XII...".

"Chỉ đến thế kỉ XIX, gia đình Chakri ở Bangkok mới có thể cải biến mandala lược tổ chức chặt chẽ thành một quốc gia" (tr.22).

Ở Phil[illegible]ức sự cai trị của Bồ Đào Nha, cho đến thế kỉ XVII, "không có ông vua hay người cầm quyền nào đáng để nói tới, mà có rất nhiều thủ lĩnh cai trị những thủ lĩnh khác yếu thế hơn... đó là sức năng động của quan hệ *Mandala*" (tr.24).

"Sự huy động lòng trung thành cũng là nét nổi bật của hệ thống chính trị Angkor. Sự khéo léo của những người cầm quyền như Suryavarman II và Jayavarman II tiến hành những cuộc chiến tranh trái ngược với ấn tượng là họ hiếu quyền chỉ bởi vì quyền lực thường xuyên không được coi là vượt quá xa chức năng bảo đảm những điều kiện vật chất cho bản thân họ và tôn giáo của họ được ập ở kinh đo, la trong so nhieu nguoi co loi ich rieng khac nhau. Trọng tài thì thông phải là nguyên thủ (Umpires are not captains)" (tr.25).

Cam-pu-chia thời Angkor là thể chế Mandala, và "Manlada cuối cùng mà tôi lề cập tới là mandala của người Giava, Majapahit ở thế kỉ XIV" (tr.26).

Có ba nhận xét khái quát nảy sinh khi người ta muốn phác hoạ hình thể của chủ đề khác với lịch sử của nhiều tiểu vùng.

Thứ nhất, nhiều dân cư sống ở miền núi xa cách mà thư tịch không vươn tới ghi chép. Vậy *mandala* là một hiện tượng của miền thấp, đồng bằng và ngay cả những điều kiện địa lí cũng tạo điều kiện cho thực trạng đứng ngoài chính quyền.

Thứ hai, có sự kéo dài của tình trạng đa trung tâm, chúng ta vẫn thấy điều ch yếu là quyền tôn chủ của người cầm quyền chỉ có được trên những lãnh thổ chị ảnh hưởng của ông ta thôi. Ngược lại, mỗi người cầm quyền vẫn tự coi là dòng dõ thiêng liêng, thích tự phong là chakravartin – đấng Tôn chủ của toàn thế giới, toà vũ trụ.

Thứ ba, lịch sử kế truyền trực hệ[1] không xuất hiện ở Đông Nam Á sơ kì, niền tin không thể duy trì cư dân Đông Nam Á vận động trong chiều dài thời gian tron quan hệ mật thiết hơn và do đó là quan hệ của "toàn Đông Nam Á" (tr.32).

Và tiếp theo, theo O.W. Wolter, chỉ riêng Việt Nam là sớm hình thành quốc gia.

Cũng qua sự trình bày của ông về Việt Nam mà ta hiểu rõ thêm quan niệm củ ông về *mandala*, về quốc gia (*State*)...

– Ở Việt Nam, muộn nhất đến thế kỉ XI, "sự tổ chức lãnh thổ đã gắn liền vớ quan niệm một trung tâm thường trực ở Thăng Long, địa điểm Hà Nội ngày nay v như thế có thể thủ tiêu các trung tâm khác của các thế lực Việt khác, gắn chặt cá vùng xa với kinh đô mà các tiểu vùng đã trở thành "trấn dinh, tỉnh" (tr.28).

– "Nhà Lý là một ví dụ khác và quan trọng của một sự thay đổi đẹp đẽ và độ ngột ở Đông Nam Á. Con trai được kế ngôi cha, không cần một sự tranh cãi k truyền nào, tinh thần tuyến tính của lịch sử được bắt đầu. Biên thuỳ trở thành mộ di thác của vương triều mà quyền cai quản của vương triều không cần phải bàn cã gì nữa" (tr.28 – 29).

– Tầng lớp tinh hoa Việt Nam đã phát triển tính chất tuyến tính của thời gia dựa trên một chuỗi các vương triều được ghi chép thành văn" (tr.32).

– Ngoài ra, ở thế kỉ XIV, một hành động không dễ dàng đã có được ở Việt Nan là đã cô đúc lại cả các châu huyện xa ở phía Nam và phía Tây cách trở sông núi".

– "Nguồn gốc của điều kiện địa – chính trị không thường đó có thể hiểu đượ là do hàng nghìn năm, các hoàng đế Trung Hoa luôn tìm mọi cách đô hộ Việt Nam các vua nhà Lý, trị vì nước Việt Nam độc lập đã học kiểu thiết chế vương triề Trung Hoa vì mục đích riêng của mình" (tr.28).

3. Chương 3: Hướng tới định nghĩa lịch sử Đông Nam Á

Boseh nói rằng phù điêu Barabudur thể hiện tích Gandavyuha, chương cuố của Avatamsaka Sutra. Tác phẩm Nagarakertagama của người Giava ở thế kỉ XI thì lại tuyên bố trên thế giới chỉ có hai nước xuất sắc là Giava và Ấn Độ. Th nhưng luật Majapahit là sự cải biên luật Manu và dung hoà phong tục Giava.

[1] Hay tuyến tính (Linear History), một trung tâm, một phổ hệ.

Khác với G. Coedès, tôi đưa cả Philippines và Việt Nam vào đối tượng phân tích về Đông Nam Á.

Chúng tôi cũng khác khi trình bày về "quốc gia" khi mà chúng tôi từ bỏ cả thuật ngữ dùng để chỉ một khối, đơn nhất, mà hệ thống chính trị Đông Nam Á chưa hề thể hiện như thế. Chúng tôi cũng khác trong sự trình bày cả hệ quả của ảnh hưởng chính trị của Trung Quốc trong khu vực.

Nhà sử học nên quan tâm tới nhiều không gian văn hoá trong khung cảnh đa trung tâm của đấng tôn chủ tối cao thế giới "*Chakravartin*".

Việc nghiên cứu các văn hoá địa phương khác nhau là địa bàn thực của Đông Nam Á sơ kì sẽ dẫn tới nhận thức rằng không thể có được hai nền văn hoá địa phương giống nhau về mọi phương diện. Ngay ảnh hưởng Ấn Độ cũng có sự đi chệch mô hình Ấn Độ. Chẳng hạn, theo H.G. Quaritch Wales, người Khơme thích xây đền có bậc lên, còn người Chăm thích đền hình tháp trên nền cao, tức là người Khơme muốn gắn với Đất, còn người Chăm muốn hướng tới Trời cao" (tr.47).

"Có thể có nhận xét rằng Đông Nam Á là một khu vực cực kì đa dạng về văn hoá, xã hội và ngôn ngữ" (tr.49).

"Quan niệm về Đông Nam Á sơ kì là cần thiết vì nó dẫn tới mọi sự nghiên cứu tiểu vùng, để dễ so sánh. Sự nghiên cứu lịch sử các vùng (*subregions*) riêng biệt vô cùng cần thiết, nhưng sự khái quát hoá rộng về Đông Nam Á thì cần tránh" (tr.51).

Sự đa dạng "vùng" là nguồn gốc của sự phân tán, tản quyền, của "chủ nghĩa địa phương" (*parochialism*), "chủ nghĩa vùng".

4. Chương 4: Những thể hiện văn hoá bản địa

Trong chương này, tác giả nêu lên, chỉ nói một cách khiêm tốn "tôi đã nêu lên một ít ví dụ về sự thể hiện văn hoá bản địa (*local Cultural Statements*). Thực ra, ví dụ không nhiều nhưng ông nói khá kĩ về một số trường hợp có thể cho người đọc thấy ở Đông Nam Á, văn hoá Trung Quốc và Ấn Độ có ảnh hưởng như là nguồn tài liệu, môtíp chủ đề và cả cách thể hiện. Tuy nhiên, mỗi nơi ở Đông Nam Á đều có sự thể hiện theo cách riêng mang tinh thần và sắc thái bản địa, cách xa xuất xứ của nó.

Chẳng hạn, ông dẫn Tom Harrison và Stanley Ó Connor nói về ngôi đền *Tantric* ở Santubong, miền Tây Sarawak.

"Điều lí thú của ngôi đền là ở chỗ nó toạ lạc trên một địa bàn khung cảnh văn hoá bị một đài hoả thiêu nổi vượt lên, cũng như những phù điêu trên vách đá, thật khác xa truyền thống Ấn Độ" (tr.58).

Ông cũng nhắc tới trường hợp mà J.G. de Casparis đã nói về minh văn tìm thấy ở Palembang, Malaysia, nói về sự kiện có thể là người cầm quyền ở Sri Vijaya lo sợ rằng một số thủ lĩnh đã kết bè đảng với nhau, có lời thề nguyền (sumpah) quyết đồng lòng chống lại người cầm quyền. Lời đó thường được "viết" lại trên một tấm kim loại hay một mảnh đất sét rồi đem nung, giữ lại làm bằng. Đây là một kiểu nghi lễ ma thuật, hệ quả trực tiếp của *Tantrâmala*, thuộc giáo phái *tantra* (một phái Mật tông).

Ông nói kĩ hơn về thời Angkor là địa bàn chuyên nghiên cứu của ông, mà ông thường có ý thức gọi là người Khơme, cố tránh gọi là Cambodia (Kampuchia) tên quốc gia mà theo ông lúc này chưa phải là quốc gia.

Ông cũng dẫn Eleaner Moron, một nhà nghiên cứu Hoa Kì, đã nói về "một bài toán vũ trụ, cho hay về khung thời gian và không gian của Angkor Wat được xây dựng dưới thời Suryavarman II của Cam-pu-chia trong nửa đầu thế kỉ XII. "Bằng cứ chính xác và thuyết phục mà bà đưa ra, dựa trên sự đo đạc tính toán bên trong khu đền, cho thấy "Angkor Wat trải dài từ Tây sang Đông qua thời *Krta yuga*. Khách thăm qua krta yuga khi đi vào đền từ cửa Tây và ra khỏi cửa Đông. Khách thăm cũng đến *Krta yuga* khi đi vào hành lang có điêu khắc. Như thế, khi đi vào đền, người ta quay lưng về phía thời hiện tại, thời đen tối *Kali yuga*, để tiến đến thời thứ nhất, thời hoàng kim được thể hiện bằng triều vua đang trị vì[1].

Điêu khắc trên hành lang mô tả cuộc sống hạnh phúc từ thời Suryavarman, còn rất trẻ, lên ngôi sau khi thắng hai vua, phục hưng một *mandala* có thời trải dài từ Nghệ An – Việt Nam đến thung lũng Chao Phraya" (tr.60 – 61). Đặt ra câu hỏi: "Vậy thì người Khơme muốn thể hiện điều gì ở Angkor Wat? và rồi chính ông lại trả lời: "Tôi tin rằng chìa khoá của điều này nằm trên tấm xà phía Nam trên bức tường phía Tây, nơi bắt đầu các điêu khắc. Tấm xà miêu tả chiến trận Kuruksetra[2]. Trận đánh này theo quan niệm Ấn Độ bắt đầu thời cuối cùng của thế giới và Bosch[3] cũng có nhận xét là ở Java và Cam-pu-chia, chiến trận là điềm xấu, nên tránh thể hiện trên phù điêu. Thế mà ở Angkor Wat chiến trận lại mở đầu thời đại hoàng kim, ý muốn khẳng định thời đại hoàng kim vẫn hiện tồn và nhà vua vẫn đang trị vì.

"Như thế, Angkor Wat là sự hình tượng hoá uy tín của thế hệ Suryavarman đang hiện tồn khi nền hoà bình trong nước được lực lượng quân đội Khơme

---

[1] Theo thư tịch Ấn Độ, vòng thời gian gọi là Kalpa gồm 4.320.000 năm, chia làm 14 thời Kalpa. Hiện nay đang là Kalpa thứ 7. Kalpa chia làm 4 yuja. Yuga thứ nhất chính là Krta Yuga, thời đại hoàng kim (= đại đồng!) dài 4800 năm, Yuga thứ hai (Yuga dvapara) dài 3600 năm, Yuga thứ 3 (Treta) dài 2400 năm và Yuga thứ tư lại là Kali – yuga, yuga đen tối, xấu xa, dài 1200 năm. Mỗi năm "Trời" này lại bằng 360 năm đời người. Hết Kaliyuga đen tối, lại quay trở lại Krta yuga, thời thứ nhất, hoàng kim.

[2] Trận huyết chiến giữa hai dòng họ Tandavas và Kaurava, trong Mahabharata (L.N)

[3] F.D.K. Bosch – Le temple d'Angkor Wat – BEFEO. XXXII.

khôi phục với biết bao hạnh vận và chiến công cá nhân, còn tiến công đến cả những miền đất xa. Khu đền kì vĩ muốn tôn cao uy tín đó".

'Angkor Wat giống như một sự thể hiện mà người ta có thể thấy một xã hội còn rặng quan hệ bà con họ hàng, ở đó tính tương đối không quan trọng của sự kế truyền trực hệ và những phẩm chất tinh thần đặc biệt gắn liền với người cầm quyền, nhiều không đếm xuể, một sự nhắc nhở khi đọc những dấu hiệu đương thời đã được thể hiện ra trên đó. Những biểu hiện trông thấy rõ ràng ở Angkor Wat được rút ra từ văn học Ấn Độ nhưng nó lại biểu đạt một công thức Khơme, gắn liền với sự mong chờ Khơme của những người đương thời với Suryavarman. Angkor Wat là một ví dụ về sự thể hiện bản địa trong đó các quy ước Ấn Độ về Visnu và thời đại hoàng kim đã bị lệch đi, đến nỗi chỉ còn là trang trí. Thuật ngữ "sự thể hiện văn hoá" ("*Cultural statement*") có thể thay thế bằng thuật ngữ "Văn bản" (Text) hay một cái gì đó có thể đọc được. Gốc văn học chắc chắn là Ấn Độ nhưng hiệu quả "văn học" của sự kết Khơme với những yếu tố trang trí Ấn Độ, mở đầu bằng trận chiến *Kuruksetra* đã được che phủ trước sự thể hiện đền đài có thể được đọc là một kiểu Khơme" (tr.62 – 63).

Và ông kết luận rằng "Chức năng của các yếu tố nước ngoài có thể tả thành lời thích hợp để nhận diện các hệ quả văn chương. Do đó có khả năng đặt ra rằng việc nghiên cứu văn học bản địa có thể góp phần làm cho rành mạch hơn các đặc thù văn hoá. Một sự xem xét sâu về mặt này có thể là một bước tiến xa hơn trong nghiên cứu so sánh các nền văn học và trong việc làm sáng rõ hơn bức tranh đa dạng văn hoá và hình thể của lịch sử Đông Nam Á sơ kì" (tr.67).

5. Chương 5: Văn học bản địa

Tác giả mở đầu chương này bằng một lời khuyến khích "Văn học Đông Nam Á sơ kì là một miền đất hứa cho sự thể nghiệm. Hầu hết tài liệu văn học là khuyết danh, nên người ta không bị phân tán bởi những câu hỏi về vị thế hay những chú ý của nhà văn. Người ta không nhất thiết ngay lập tức phải tìm tòi bên ngoài văn bản để xem xét bên trong nó có gì. Bù lại, người ta phải học cách đọc một nhóm văn bản của cùng một nền văn hoá và thể loại để thấy sự hiện diện của một tập đoàn xã hội bản địa (local social collectivity) tự thể hiện mình trong việc sử dụng ngôn ngữ. Việc nghiên cứu văn bản cũng có thể làm nổi bật điều gì có xu hướng dẫn tới Đông Nam Á sơ kì: các yếu tố "lạ" trong những nền văn hoá khác nhau khi đem so sánh chúng với những nền văn hoá ở các nơi khác trên thế giới. Văn bản văn học bị coi là "lạ" vì chúng tuỳ thuộc vào ngôn ngữ hình ảnh (figurative). Các hình thức khác nhau của sự lạ trong văn học là một phần của những "chuỗi kinh nghiệm", cần được khai thác rộng rãi, giúp cho việc tìm hiểu diện mạo của văn học Đông Nam Á sơ kì" (tr.72).

"Mối quan tâm của tôi trong sự định vị các quá trình trong đó các tư liệu bên ngoài phải hiện ra trước khi bị tuỳ thuộc vào sự thể hiện văn hoá đã dẫn dắt tôi tới sự tiếp cận đặc biệt đến hiện tượng đa dạng văn hoá: "việc nghiên cứu các sự sử dụng ngôn ngữ trong văn học bản địa".

"Tài liệu cho thấy một điều gì khác bên ngoài nó, nhưng tài liệu nước ngoài lại cho thấy một điều gì khác bên trong sự thể hiện văn hoá bản địa và sự thể hiện giờ đây cuốn hút tôi là văn bản mà những tài liệu nước ngoài được gộp vào nội dung văn học của nền văn hoá đang cần chú ý.

Văn học là một cánh cửa soi sáng tính đa dạng văn hoá. Sự nghiên cứu văn bản đương nhiên không thể đạt kết quả nhanh chóng, nên sự ưu tiên hiện nay là cần có hiểu biết nhiều hơn về văn học của mỗi nền văn hoá vùng (để đến một ngày có đủ cơ sở cho sự nghiên cứu văn học so sánh" (tr.72).

"Đến đây tôi sẽ thử làm một cách có tính chất thể nghiệm và sơ đẳng về những gì mà tôi đã nói. Tôi sẽ bàn về hai ví dụ không kém gai góc của các văn bản được viết bằng ngôn ngữ không phải Đông Nam Á, đó là thi ca Việt Nam viết bằng chữ Hán thế kỉ XIV và các minh văn Sanskrit được viết dưới triều Yasovarman (889 – 910), người mở đầu xây dựng Angkor.

Sự khác biệt giữa truyền thống văn học Việt Nam và Cam-pu-chia không phải ngay lập tức là điều quan tâm của tôi, mà tôi chú ý hơn nêu lên một số nhận xét khi nghiên cứu văn học về từ ngữ trong các quá trình văn chương hơn là về nội dung của chúng" (tr.72).

Tác giả đã dành phần lớn chương 5 để nói các ý kiến, nhận xét của mình về hai nội dung trên đây.

Đáng chú ý ông đã dành hẳn gần 10 trang (một nửa chương) để nói về thơ Việt thế kỉ XIV.

Qua chú dẫn, được biết ông đã sử dụng tập III *Thơ văn Lý Trần* (Nxb KHXH, 1978). *Toàn Việt thi lục* (HM 3139 của thư viện Société Asiatique Paris), một phần bản dịch tiếng Anh của Huynh Sanh Thông trong *The Heritage of Vietnamese Poetry*. Chính ông cũng đã dịch 7 bài thơ của Phạm Sư Mạnh, mà 6 bài trong đó ông dựa vào phần phụ lục ở cuối sách này.

Đại ý, theo ông, các thi nhân Việt Nam đã học theo và áp dụng các chuẩn mực ngôn ngữ, thi pháp Trung Hoa, viết bằng chữ Hán, dùng nhiều điển tích bắt chước cách diễn tả, áp dụng nhiều thành ngữ có nhiều nhân danh và địa danh Trung Hoa như Bồng Lai, Phương Hồ, Doanh Châu, Viên Kiện... nhưng rất nhiều từ ngữ Hán đã được biến thành nghĩa được đồng hoá vào vốn từ Hán Việt; phát âm cũng biến đổi theo âm Hán – Việt hoá. "Sự dung hợp cảm động của âm sắc Việt Nam và mối

quan hệ ngữ nghĩa của nó là một trong những vấn đề cần nghiên cứu trước của văn học Việt Nam thế kỉ XIV.

Nhờ thơ Việt Nam nói "sông, núi" là từ ngữ Trung Hoa, nhưng là để diễn tả nước Việt Nam yêu quý của mình".

Cùng với những chi tiết lí thú, những nhận xét, gợi ý đặc sắc, đôi khi bất ngờ, còn có những khái niệm, những vấn đề lí thuyết về văn học Đông Nam Á mà phân tích đầy đủ, cặn kẽ cũng có thể đem lại nhiều điều bổ ích cho những ai quan tâm tới lịch sử và văn hoá Đông Nam Á. Tuy nhiên, có lẽ vấn đề này, hiện nay chưa phải là điều chủ yếu được quan tâm khi nói tới công trình này. Cho nên, xin tạm dừng để chuyển sang chương cuối cùng, chương VI.

6. Chương 6: Kết luận

Khái luận nói trên đã nêu lên những khó khăn nếu như tôi thử viết về lịch sử Đông Nam Á sơ kì – Nó cũng cho thấy điều mà một số bạn coi là những khuynh hướng phân tán làm tôi đi xa chức năng một nhà sử học. Nhưng tình huống của khu vực này trên thế giới nơi tôi đã nghiên cứu và dạy học buộc tôi phải đi theo những khuynh hướng đó.

Lĩnh vực mà chúng ta biết nó ngày nay có được là do các thầy giáo và sinh viên đã đi vào công trình của ba nhóm học giả. Nhóm đầu tiên hoạt động từ nhiều thập kỉ trước Thế chiến II khi mà lĩnh vực nghiên cứu còn mang tính đại cương đã được sự chú tâm của các học giả làm công tác khảo cổ học của các chính quyền thực dân ở Đông Nam Á. Sự nghiệp của họ đúng như G. Coedès đã nhận xét "Họ có thể bị trách vì đã theo gương những nhà bác ngữ học và nhân văn thời Phục Hưng, đã tập hợp và xuất bản cả hai nguồn tài liệu thành văn và khảo cổ và từ đó mà lập nên một khung lịch sử có niên đại đáng tin cậy.

Trên cơ sở đó, ngày nay mới có thể dùng tài liệu vào những mục đích khác, các tài liệu về kinh tế và xã hội làm đầy cho khung đó nhằm có được một bức tranh đầy đủ hơn" (dẫn G. Coedès *the Making of South East Asia*, (p.VII) (tr.95).

Nhóm thứ nhất, có lẽ ông muốn nói tới như A. Bergaigne, A. Barth... Kern, Heger...". Các học giả này đã đặt nền móng mà chúng ta ngày nay còn phải mang nợ tuy rằng nhiều điểm của họ cũng còn cần phải thẩm định lại.

Nhóm thứ hai, là con số ngày càng gia tăng các nhà sử học ở các nước Đông Nam Á, sau Thế chiến II mà như D.G.E. Hall có nhận xét là gần 20 năm nay do tác động của chủ nghĩa dân tộc, người Đông Nam Á quan tâm đến lịch sử với ý thức chưa hề có và không có gì xảy ra từ đó lại có thể thay đổi được ý kiến của họ". Nhiều tài liệu với sự giải thích mới rất uyên bác về các tư liệu cũ thường xuyên được công bố trong sách, tạp chí, các Seminars và đã được đưa vào lịch sử

dân tộc. Các thầy giáo Âu Mỹ cần thấy rằng bài giảng của mình phải được soát xét lại từng năm và phải tính đến đội ngũ các học giả này.

Nhóm thứ ba, trong đó có tôi gồm một số các thầy giáo ở các trường đại học không phải Đông Nam Á, nơi mà ít nhất là ở Hoa Kì, cái gọi là thời kì "cổ điển" ("*classical*") của lịch sử Đông Nam Á lại thường được trình bày một cách ngắn gọn như cái cơ sở có tính chất nhập đề cho các bài giảng thường nhấn mạnh hơn đến lịch sử hiện đại hoặc cận đại. Kết quả gay go là không có sinh viên nào còn hào hứng với Đông Nam Á sơ kì vì lợi ích của chính họ" (tr. 96).

Ngoài lịch sử còn có những vấn đề khác lôi cuốn hấp dẫn sinh viên hơn, như nhân học, nghệ thuật, chính quyền, ngôn ngữ, âm nhạc... Ông kể ra một số người, như Donn Bayard mà theo nhà nghiên cứu này "chủ nghĩa khuếch tán (*Diffusionism*) không còn đủ để giải thích sự thay đổi trong nông nghiệp và kĩ thuật"...

Như Quetin Skinner – nghiên cứu về nhân học văn hoá qua tác phẩm *Nagara Bali*. Tất nhiên lĩnh vực nghiên cứu còn mới mẻ, còn cần làm phong phú hiểu biết hơn nữa. Ngay cả các cách phân kì cũng còn đặt ra nhiều vấn đề" (tr. 97 – 98). Và cũng ở chương này, ông nêu lên khái niệm *Charisma*, vốn là một khái niệm của Weber mà ông cho là tác phẩm của Quentin Skinner có thể cho thấy rất rõ nội dung khái niệm *Charisma* hay *Charismatism, chủ nghĩa suy tôn* hay *thần thánh hoá* người đứng đầu ở các xã hội Đông Nam Á.

Lĩnh vực đang nói đây đặt ra những vấn đề thảo luận nhiều hơn là để giảng dạy – chứa đựng một điều gì "khác" mà các tài liệu nước ngoài kêu gọi sự chú ý, có thể là một điều bổ ích. Mối quan tâm của các nhà sử học và không phải là sử học chuyên nghiệp có thể gặp nhau trên sự khác biệt văn hoá mặc dù chúng không hề cách biệt hoàn toàn có thể đem lại cho chúng ta một khung khổ rất phong phú của những sắc thái "vùng".

Và như thế tôi kết thúc bằng cách nhắc lại điều đã nói ở lời mở đầu niềm hứng thú đối với lĩnh vực cùng là sự chuẩn định giáo dục là ở chỗ nó đem lại cơ hội để thấy phải học như thế nào.

II. ẢNH HƯỞNG CỦA TÁC PHẨM CỦA O.W. WOLTERS

Tháng 5/1984 có khoảng 40 nhà sử học, ngôn ngữ, khảo cổ, minh văn học hội họp nhau ở Đại học Quốc gia Úc ở Canberra, đọc và trao đổi các báo cáo khoa học của mình. Các báo cáo đó được biên tập lại, chọn lựa lấy 20 bài, in trong một quyển sách nhan đề "Đông Nam Á trong các thế kỉ IX – XIV"[1].

[1] "Southeast Asia in the 9th to 14th centuries – Edited by David G. Marr and A.C. Milner (With an introduction by Wang Gungwu) – Singapore, 1986.

Quyển sách dày 416 trang khổ rộng.

Nhiều bài trong đó chứa đựng khá nhiều điều lí thú, song tôi không thể và cũng không nên làm tiếp việc "giới thiệu sách" ở đây, mà chỉ có thể lượm lấy một số điều liên quan đang được quan tâm theo nội dung của bài viết này. Dù sao, đọc qua một lượt tôi cũng đã cảm thấy tác phẩm của giáo sư O.W. Wolters có ảnh hưởng không nhỏ đối với nhiều nhà khoa học đã tham gia hội nghị, có bài in trong quyển sách này và còn có tác động lớn hơn là một tác phẩm sử học trình bày kết quả nghiên cứu chuyên ngành. Đó cũng là lẽ khiến nhiều người quan tâm đến nội dung tác phẩm và ảnh hưởng của nó đối với sử học. Điều đó cũng được nói rõ trong phần "Mở đầu" (Introduction) của giáo sư Wang Gungwu.

Tên của quyển sách đã ít nhiều có vẻ "kì dị" mà trong "mở đầu", Wang Gungwu không thể đề cập: "Tại sao thế kỉ IX, tại sao 14?" và tất nhiên, nhiều người cũng tìm cách lí giải cho "thuận chiều", nhưng thôi, đó là việc của mỗi nhà khoa học, tuy rằng mỗi người chúng ta có thể có ý kiến khác, rất khác.

1. Bài 1 có nhan đề "Vương quốc hoàng đế và lịch sử sơ kì Đông Nam Á (The Early and the Imperial Kingdom in Southeast Asian History) của Hermann Kulke, giáo sư Đại học Heidelberg (CHLB Đức).

Ông dẫn chẳng hạn *Tân Đường thư* nói nước Hồ Linh (hẳn là Giava) có 28 nước nhỏ và qua nghiên cứu Indonesia, ông khẳng định có giai đoạn "Tiền quốc gia" (Pre – State) mà cấu trúc của quốc gia sơ kì là "đa trung tâm", và quá trình hình thành quốc gia trải qua ba giai đoạn là địa phương (*local*), vùng (*regional*) và đế chế (*Imperial level*). Tán thành O. Wolters, ông gọi sự tiến triển từ hệ thống địa phương đến quốc gia "múi", "cánh" (*Segmentary state*) và ông đề nghị nên "áp dụng quan niệm *Mandala* của Wolters.

2. Janice Stargardt, giảng viên Đại học Cambridge, trong bài "Các công trình thuỷ lợi và các chính thể ở Đông Nam Á (Hydraulic Works and Southeast Asian Polities), nghiên cứu các công trình thuỷ lợi nhỏ ở Satingpra, phần phía Bắc bán đảo Malaya, nay thuộc Thái Lan để xác nhận sự phân tán vùng ở nơi này.

3. J.G. De Casparis, giáo sư Đại học Leiden (Hà Lan) trong bài "Mấy ghi chép về quan hệ giữa chính quyền trung ương và địa phương ở Giava cổ xưa", dựa trên tư liệu cổ Giava để xác nhận rằng các tên gọi *rakai, rakryan* hay *pamegat* vốn có nghĩa là các kì hào, sau trở thành thủ lĩnh địa phương, sau trở thành các quan chức thu thuế, kể có hàng chục, nhưng "không thấy rõ mối quan hệ chặt chẽ như thế nào với chính quyền trung ương" (tr.57), tức là đã trở thành một hệ thống cai trị thống nhất hay chưa?

Tôi không hiểu lí do của sự sắp xếp thứ tự này, nhưng theo tôi sau ba học giả có danh, "đồng thanh tương ứng", đến bài thứ tư có thể coi là một bài đặc sắc đặc biệt ở ngay tên gọi của nó.

4. "Negara, Mandala và nhà nước chuyên chế: những hình ảnh của Giava sơ kì" (Negara, Mandala and Despotic State: Images of Early Java). Tác giả của nó Dr. Jan Wisseman – Christre (Centre for South – East Asian Studies – University of Hull, Hull, United Kingdom).

Bài viết 25 trang chia làm 3 phần:

Phần 1: Mở đầu

Các mô hình và xu hướng trong nghiên cứu các quốc gia sơ kì. Christie điểm lại các thuyết, từ Heine Geldern (1942) với thuyết nhà nước và vương quyền tôn giáo, Weber (1968) với khái niệm nhà nước di sản, đến xã hội thuỷ lợi của Wittfogel và Phương thức sản xuất châu Á của Các Mác, tất nhiên ai cũng biết, tác phẩm của Wittfogel in từ 1957 ở trường Đại học Yale, còn Phương thức sản xuất châu Á (AMP) đã xuất hiện từ giữa thế kỉ trước, đã trở thành một vấn đề thảo luận trong những năm 1960.

Hẳn là việc bàn luận và làm sống lại những thuyết này đã là một trong những cơ sở để quan niệm về sự "Ấn Độ hoá" được G. Coedès khơi nguồn và còn kéo dài trong việc nghiên cứu sự hình thành quốc gia sơ kì ở Đông Nam Á như một mô hình chịu ảnh hưởng Ấn Độ.

Từ đây, các nhà nghiên cứu chia làm hai nhóm. Nhóm thứ nhất dựa trên mô hình có nguồn gốc dân tộc học, có tiếp thu ít nhiều quan niệm của trường phái thực chứng về nhân học – kinh tế, sau trở thành nghiên cứu cấu trúc và tượng trưng (Structural and symbolic studies) và được gọi là trường phái xã hội học (sociological School).

Nhóm thứ hai theo thuyết Phương thức sản xuất châu Á (AMP) của Các Mác và thuyết xã hội thuỷ lợi của Wittfogel được gọi bằng cái tên "Trường phái chế độ chuyên chế phương Đông" ("Oriental Despotism School) tuy cũng có sự khác nhau ít nhiều, nhưng đều giống nhau ở những điểm nhận xét nổi bật như sau: "Quốc gia châu Á là một quốc gia nông nghiệp cùng với một bộ phận công nghiệp và thương nghiệp mới phôi thai trong nền kinh tế. Địa bàn của nó thường là vùng có khí hậu nóng nực và nhà nước nông nghiệp phải dựa chủ yếu trên các công trình thuỷ lợi công cộng để tạo nên sản phẩm dôi dư cho nhà nước. Công trình thuỷ lợi là một bộ phận thiết yếu của điều kiện sản xuất được xây dựng, bảo trì và kiểm soát bởi nhà nước, tức là người cầm quyền. Bộ máy cai trị về mặt tư tưởng của nhà nước là tôn giáo, được dùng để thay thế luật pháp như một cơ chế

hàng đầu để duy trì trật tự và sự phục tùng của dân chúng. Địa vị của người cầm quyền được hợp pháp hoá và được biện minh rằng ông ta cũng có cả địa vị trung tâm trong tôn giáo" (tr.66).

Tiếp theo, Christis kể ra những người đã tham gia thảo luận và đứng về thuyết này hay thuyết khác, như Anderson (1974), Tichelman (1980), Mandel (1971), Hindess and Hirst (1975), từ Benda (1962) đến Geertz (1980)... Trong đó, đáng chú ý là Moertono (1968), Geertz (1980) cho rằng biên giới vùng thay đổi tuỳ theo chất lượng của thế lực "*Charismatic*", "siêu nhiên", rằng *vùng* hay *negara (quốc gia)* được cai quản bởi sức hút (atraction) hơn là sự cưỡng ép (Compulsion). Anderson (1972) thì cho rằng cấu trúc hành chính trung ương của *Negara* mang tính chất đẳng cấp (Hiearchical), tầng bậc theo quan hệ chủ khách (patron – client relationship). Tambiah (1976) thì diễn tả đó là kiểu chính thể "*ngân hà*" ("*Galactic Polity*"). Như thế cũng giống như cách nói "nhà nước kiểu múi" ("*segmentary state*") hoặc nhà nước kiểu "*cánh hoa*" (*Mandala*) hay "vòng tròn các vua chúa không bền vững" ("unstable Circle of kings") của Wolters.

Tiếp theo là phần 2: Phê phán

Christie dựa vào hiểu biết của mình về xã hội Indonesia, của học giả Indonesia Moertono (1968), của cả Kulke (1980) đã nói trên để khẳng định rằng thực tế Giava (Indonesia) là một thiết chế *ratu (thủ lĩnh, "vua")* trở thành *rakai (vua)* rồi *Maharaja (Đại vương)* của Wateks (xứ, vùng) của *negara (nước)* thực tế cũng chỉ là một *trung tâm (Kraton)* của thiết chế *đa trung tâm (Polykraton)* mà Naerssen (1976) đã nêu lên. Đó là thực tế mà Vua Airlanga của Giava chỉ hành động như một cái "ô dù" đối với *Mandala*, mà cả Airlanga và những người kế tục ông không hề tuyên bố là có thực quyền lực đối với *nước* của mình. Thực tế đó rất khác lạ với mô hình "Chế độ chuyên chế phương Đông". Từ đó, Christie chuyển sang:

Phần 3: Kết luận

Người ta đã có thể đoán được kết luận, nhưng sau đây là chính lời của tác giả "chỗ yếu về lí thuyết của Wittfogel là ở chỗ ông tin rằng mọi hoạt động (công tác thuỷ lợi) đòi hỏi phải có sự phối hợp, sự kiểm tra tập trung thì trường hợp hệ thống thuỷ lợi ở Bali, cả trong quá khứ và hiện tại, các kết luận của Wittfogel đã rõ là sai lầm và cũng không có cơ sở nào để nghĩ rằng nó lại có thể đúng với nơi khác ở Đông Nam Á. Lí thuyết Phương thức sản xuất châu Á cũng chẳng hơn gì xã hội thuỷ lợi" (tr.85)... Ở đó có một sự cách biệt giữa lí thuyết và thực tế và sai lầm cứ tồn tại suốt với tất cả chúng ta. "Chúng ta cần một mô hình mới dựa trên sự nghiên cứu chặt chẽ hơn và sự tranh luận sinh động hơn trên những tài liệu đích thực".

Ai cũng đoán được báo cáo của Christie là một lời kêu gọi đưa vào áp dụng lí thuyết "Lịch sử vùng", "*mandala*" thay thế, vứt bỏ các lí thuyết khác, cả quan niệm Phương thức sản xuất châu Á trong nghiên cứu Đông Nam Á (tr.86).

Như đã nói ở trên, Hội nghị "Đông Nam Á sơ kì" ở Canberra diễn ra dưới ảnh hưởng của O.W. Wolters. Song không phải mọi học giả đều chịu ảnh hưởng, đều nghe theo ông. Một trong những người ấy là Kenneth R. Hall[1].

K.R. Hall cho rằng, khác với ý kiến một số người, các tước vị kể ra ở đây... là tước vị tăng lữ và của bộ máy nhà nước Khơme.

Khác với W. Wolters, Phù Nam là một quốc gia, cai quản bởi một hoàng tộc. Cũng khác O.W. Wolters, Nagarakertagama, theo K.R. Hall, chính là bản tụng ca triều đình Majapahit (Indonesia) và vùng Majapahit dưới mắt tác giả bộ sử thi này là đất đai hoàn toàn thuộc quyền của quân chủ của nó. Và tác giả bình luận tiếp: Không nên hiểu Đông Nam Á là sự rập khuôn Ấn Độ, vì ảnh hưởng Ấn Độ không đều đặn, lúc đậm lúc nhạt và không luôn luôn liên tục, bởi lẽ điều đó tuỳ thuộc điều kiện tiếp xúc và điều kiện có tầng lớp bản địa để tiếp nhận (hệ thống *varna*); do đó ảnh hưởng Ấn Độ dần dần bản địa hoá và không vì thế mà không hình thành các vương quốc (*Kingdoms*) ở Đông Nam Á.

Tôi nghĩ rằng ở đây chưa cần thiết bình luận ý kiến nào là đúng hay là sai và sai, đúng đến mức nào.

Vấn đề là ở chỗ hiển nhiên K.R. Hall biết rõ quan niệm của O.W. Wolters và đã tỏ rõ sự không tán đồng của ông đối với O.W. Wolters. Có lẽ cũng bởi thế nên như thông báo của Hội nghị cho biết, ông không có mặt ở Hội nghị Canberra và không có báo cáo trong quyển sách đã nói trên, tuy ông là một người nghiên cứu có công trình, có hiểu biết sâu và rất quen thuộc giới học giả Âu Mỹ chuyên nghiên cứu Đông Nam Á[2].

III. MẤY LỜI BÌNH LUẬN

Mục đích của bài viết nhỏ này là trần thuật về một tác phẩm và về ảnh hưởng của tác phẩm đó, chứ không phải là lại nêu quan điểm riêng của mình về từng vấn đề. Vả lại, như thế sẽ quá dài, không thích hợp với khuôn khổ và nội dung một bài trần thuật. Tuy nhiên sẽ là vô lí, nếu không nói lên, dù chỉ là ngắn gọn vài lời bình luận, vài dòng cảm nghĩ sau khi đọc, trần thuật và từ đó lại không có chút cảm nghĩ riêng nào của mình. Trước hết, tôi không dám chắc đã hiểu đúng và kể lại

[1] Tiến sĩ ở Đại học Michigan (Hoa Kì) năm 1975, công tác nghiên cứu và giảng ở Đại học Tufts.

[2] Tác phẩm: Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia – Press Hawai University 1985, 358 pages.

đúng ý tác giả, đối với một quyển lí thuyết như thế này. Dù sao tôi cũng chỉ có thể cố gắng hết sức của mình.

Phải thừa nhận rằng công trình của O.W. Wolters bắt nguồn và là sự phát triển công trình của Marshall Sahlins mà ngay đầu đề sách cũng cho ta thấy rõ: "Người nghèo, người giàu, người vĩ đại, thủ lĩnh: các loại hình chính trị ở Melanesia và Polynesia – sự nghiên cứu so sánh trong xã hội và lịch sử[1]. Ý này tôi cũng mượn của K.R. Hall.

Phải thừa nhận rằng hiện đang có một trào lưu muốn đi tìm cái mới, mong muốn có những lí thuyết mới, mô hình mới cho nghiên cứu lịch sử, nghiên cứu Đông Nam Á nói riêng. Nhưng chẳng lẽ tìm mô hình mới cho lịch sử ở trong xã hội tiền sử, như đã thấy ở O.W. Wolters? Và thời Sơ sử (Protohistory) là gì? Chẳng lẽ xã hội đã phân chia giàu nghèo, quý tộc và nô lệ qua cả nghìn năm, đã thành thạo văn học *Sanskrit* và *Kavya* Ấn Độ, đã định hình văn hoá truyền thống dân tộc mà vẫn là Sơ sử hay sao? Ở Đông Nam Á, có thực là có một quốc gia nào luôn luôn thống nhất, đồng nhất, tập quyền, hoặc ngược lại luôn luôn là chính thể "múi, cánh", "tản quyền" Mandala? Dễ thấy ở đây một sự cực đoan, sự cực đoan đó lại dựa trên sự phân tích và đánh giá tư liệu theo định kiến, một chiều. Sự đánh giá tư liệu và nhận định về Phù Nam, về Champa rõ là thiếu cập nhật, thiếu chính xác và không đầy đủ. Nhưng khuôn khổ bài này không cho phép bàn về từng nước cụ thể. Có điều nếu như người châu Á thấy khái niệm *làng (village)* châu Âu quá xa lạ với sự hình dung của mình, thì có lẽ người châu Âu còn xa mới hiểu đúng và đủ về làng châu Á. Mà ngay ở châu Á, cũng không có nơi nào giống hệt nơi nào! Và, do đó, cũng còn xa lắm mới hiểu được đúng về xã hội châu Á.

(Nghiên cứu lịch sử, số 1 – 1998)

[1] Marshall Sahlins – Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia" – Comparative Studies, in Society and History 5, 1963: 285 – 303.

CÁC ĐÔ THỊ CỔ PHÙ NAM

Tháng 12/1995, một lần nữa đi khảo cổ Óc Eo (An Giang) cùng với Trịnh Cao Tưởng, Phạm Như Hổ và cán bộ Bảo tàng An Giang, trên đất Rồng Cát, xã Vong Thê, huyện Thới Sơn, An Giang, cách chân núi Ba Thê chừng 500m, tôi thấy hai bức "tường đá" đặt nằm trên mặt đất.

Bức nhỏ vuông 1,9 × 1,9m; bức to lớn gấp rưỡi gần vuông 3 × 3,5m. Cả hai phiến đều là đá granit hạt thô, dày khoảng 15 – 17cm; mỗi tấm đều có ngàm mộng nhô ra, dài 12cm, rộng 10cm, dày 5cm, đã mòn sứt ít nhiều. Không thấy tấm nào ở đây có mộng thụt lõm vào để nối với mảnh mộng của hai tấm này. Nếu không nhầm, tôi không thấy hai phiến đá lớn này được nêu lên trong các báo cáo khai quật và các công trình của L. Malleret (1959 – 1965), Lê Xuân Diệm và cộng sự (Văn hoá Óc Eo, 1995).

Hai phiến đá này, và có còn phiến nào khác nữa chăng? Dùng để làm gì, mà đến nay mưa nắng, ngập nước theo mùa, đá vẫn cứng, dẫm chân, đứng lên vẫn đứng chắc?

Không báo cáo, nhưng hẳn là L. Malleret đã có thấy, phân vân suy nghĩ và những dòng dưới đây phải chăng ông đã ám chỉ cách sử dụng những phiến đá lớn: "Chúng tôi đã phát hiện một kiến trúc hỗn hợp với những phiến đá granit lớn liên kết với nhau bởi ngàm và mộng, sinh ra trực tiếp từ phương pháp làm đồ gỗ... những hàng rào bao bọc một đống vật liệu khổng lồ, chỉ còn lại những nền móng, xây gạch hình vuông, chữ nhật, có lẽ có những bức tường dày mà bên trên trác là bộ khung và kèo bằng gỗ, lợp ngói lá... Một số viên ngói vẫn còn lại, nhưng người ta không hề thấy dấu vết của bộ phận kiến trúc đá, như trụ cửa, cột, mi cửa, bậc cửa..." (L. Malleret 1951).

Như thế, ở đây ông muốn nói tới bức tường nhà đền bằng đá, hay tầm luỹ bằng đá, thật là khó hình dung đối với thời đó.

Hơn 10 năm sau, xem ra ông muốn đổi ý kiến: "Đến một thời điểm nào đó, người ta đã xây cất những công trình bằng gạch, đánh dấu một giai đoạn chuyển tiếp từ nhà sàn làm bằng gỗ sang một kiểu xây dựng bằng vật liệu vững chắc,

xây dựng nên trên một phiến granit dùng làm nơi ngự trị của thần thánh hay là của các ông lớn? Ai là người có trách nhiệm trong cuộc cách mạng kiến trúc này? (tr. 454, III, 1962).

Như thế, những phiến đá lớn vẫn còn là một ẩn số, tuy có thể nói là một bộ phận của kiến trúc. Nhưng là tường hay là nền? Tại sao lại như thế? Đó là kiến trúc gì? Hình dáng như thế nào?

Trên một phạm vi rộng lớn hơn, các học giả trong và ngoài nước đều nói tới những đô thị, cảng thị, thị tứ cổ ở đó có dấu vết của nhiều kiến trúc. Ở chính Óc Eo, L.Malleret đã phát hiện những nền móng kiến trúc gạch, rất dày, xây thành những ô chữ nhật nhỏ. Không ảnh còn cung cấp dấu vết tường thành có chu vi tương đối lớn, có tường, hào nước bao quanh. Các cuộc khai quật và khảo sát trong vài chục năm nay xác nhận những nền móng gạch, nhưng lại chưa xác định được tường thành, hào, đường, nước...

Ở di tích Đá Nổi, thuộc địa phận Kiên Giang, bên một lung nước, L. Malleret phát hiện một nền móng kiến trúc (?) không phải xây gạch mà chèn đá hòn, đá tảng dày 3 – 4m, hình chữ nhật 20 × 30m, lại có chỗ xếp thành gò tròn. Nơi đây gắn liền với di tích Nền Chùa, cũng có một số dấu vết kiến trúc xây gạch và chèn đá, đã có tác giả coi là tiền cảng của Óc Eo (Samudrapura). Cạnh Đền thuộc tỉnh Minh Hải cũng là một đô thị mà L. Malleret coi chính là Kattigara "thành phố thiếc" nổi tiếng được nói tới trong các sách khảo cứu về địa lí ở thời cổ đại.

Nhưng như thế, hiện nay, còn xa lắm mới có thể hình dung được bình đồ, diện mạo của những đô thị cổ (urbanism), trong đó chắc chắn có bao nhiêu kiến trúc lớn và là những kiến trúc gì? Hiểu biết đủ và đúng về các đô thị cổ còn là một mục tiêu đang ở phía trước.

(Những phát hiện mới về khảo cổ học, 1996)

VỀ GỐM KHƠME

Tôi làm một thông báo nhỏ không phải về cái mà tôi mới tìm kiếm được, mà về cái tôi đọc được và nhất là về điều mà tôi hứng thú quan tâm. Đó là bài nghiên cứu của Dawn F. Rooney (1995) về gốm Khơme. Bài nghiên cứu này lại dựa trên kết quả của:

– Cuộc thám sát của một nhà khoa học Ba Lan năm 1990 khi ông đi nghiên cứu chuẩn bị cho một cuộc trùng tu bảo quản Angkor, phát hiện được 700 mảnh gốm có men và không có men.

– Cuộc khảo sát của các nhà khảo cổ học Thái Lan năm 1980 trên vùng đất ở nam Khorat giáp Cam-pu-chia, phát hiện khoảng 100 lò gốm Khơme và trong một hố đào ở gần chân tháp Prasat Bar Phluang, 4000 mảnh gốm, phục chế được 270 bình, vò.

– Cuộc khảo và thám sát vùng đông bắc và tây bắc, ở địa điểm Sambor Prei Kuk kinh đô cũ của Chân Lạp thế kỉ VII và ở Banteay Choen ở phía tây Angkor, theo J. Guy (1992).

– Một số công trình nghiên cứu của Guy (1992), P.Y.K. Lam (1985), A. Srisuchat (1989), của R.M. Brown (1988)...

Phần tôi còn được bổ sung bằng kết quả khai quật trong khuôn viên Angkor Thom của đoàn Bảo tồn Angkor Nhật Bản (J.S.A) báo cáo hằng năm (năm 1996).

Qua các tài liệu đã có, có thể rút ra mấy nét lớn sau đây:

1. Khoảng thế kỉ VII – VIII, gồm hoàn toàn là gốm bản địa Khơme, kĩ thuật chế tạo gốm còn đơn giản.

– Tất cả là vật đất nung;

– Không có men;

– Xương dày, nhiệt nung thấp, nhiều vật chứng tỏ được nung lộ thiên, không cần lò. Gốm ở Sambor Prei Kuk và Banteay Choen đã cho thấy điều đó.

2. Từ thế kỉ IX – X có sự thay đổi đột ngột.

– Gốm có men, nhiệt nung cao trong lò. Về vật gốm có:

+ Âu gốm có nắp tròn đều, văn vạch hai nếp tạo nên hai đường tròn liên tục gây cảm tưởng là một khối liền.

+ Ngói men có mấu để móc nối với nhau ở phế tích đền Hariharalaya (Roluos).

+ Bình ấm thân tròn, hơi lùn, phình bụng, miệng nhỏ, cổ cao như một ống hình trụ gắn thêm vào, hoa văn ba vạch tròn quanh cổ, vòi gần như thẳng đứng từ thân (vai) của vò, ấm, chĩa lên trên.

– Xương gốm đất sét pha cát, mịn và hơi dày.

– Tất cả những nét đó trông thô, nặng, rất độc đáo và dường như có nguyên mẫu là vật bằng kim khí (bạc, đồng).

– Men gốm có hai màu phổ biến: nâu và xanh lá cây, cùng với một số màu khác là do pha nhạt hay kết hợp hai màu đó với nhau.

Có vẻ như đó là "gu" độc đáo của người thể Khơme.

Cả John Guy R. Brown, Dawn F. Rooney... đều cho sự thay đổi đột ngột đó là do sự ảnh hưởng của gốm Quảng Đông (Trung Quốc), thậm chí có thể nghĩ rằng một số thể gốm từ Quảng Đông đã đến làm ăn ở đấy "theo lời mời" của vua Chân Lạp và nhân lúc này (từ thế kỉ IX) có sự gia tăng làn sóng mậu dịch của Trung Quốc với Đông Nam Á.

3. Từ thế kỉ X – XI trở đi, ảnh hưởng trực tiếp của gốm Quảng Đông không còn nữa, nó ra đi cũng đột ngột như khi nó đến.

Không phải nó bị loại trừ mà kĩ thuật thì vẫn ở lại, nhưng vua chúa Khơme nhập đồ sứ là sản phẩm chính hiệu của Trung Quốc được sản xuất từ những lò nổi tiếng, hơn là tự làm theo kiểu và kĩ thuật Quảng Đông, tuy rằng thực tế vẫn còn có gốm Khơme truyền thống, thậm chí đồ đất nung bình dân vẫn có mặt ở cả chốn kinh đô.

Cuộc khai quật của các nhà khảo cổ học Nhật Bản trong lòng khuôn viên Angkor (1995) đem lại được 21 vật gốm, trong đó:

Loại vật gốm là hộp có 10, bát có 10, vò có 10, đĩa có 3,

Men màu nâu có 16, men xanh lá cây có 5, bát sứ trắng Long Tuyền có 6, bát sứ celadon Long Tuyền có 5, vò Thái 1, vò Khơme có men 2, vò đất nung bình dân 1.

Như thế, ở giai đoạn đầu, còn ở trình độ thấp, gốm Khơme chưa chịu ảnh hưởng nào trực tiếp từ bên ngoài và tất nhiên cũng chưa thể có ảnh hưởng nào ra ngoài phạm vi mà họ cư trú ban đầu ở Nam Khorat.

Thế kỉ IX – X văn hoá Khơme, truyền thống chưa định hình nên rất ít khả năng giao lưu văn hoá với bên ngoài, ngoại trừ việc nhập hàng hoá Trung Hoa và văn hoá Ấn Độ.

Những mảnh gốm xương trắng mịn, có men vàng nhạt, những vòi ấm có vòng nhẫn trang trí mà L. Malleret tìm thấy ở Angkor Borei (Takeo) là những vật gốm Óc Eo (Phù Nam) và chỉ là gốm Phù Nam, theo nhận định của ông, chính gốm Phù Nam lại thể hiện trình độ kĩ thuật khá cao của nó, tính độc đáo riêng biệt và quan hệ giao lưu rộng trong và ngoài vùng.

(Những phát hiện mới về khảo cổ học, 1997)

VỀ NHỮNG ĐỒNG TIỀN PHÙ NAM

1. Khi khai quật địa điểm Óc Eo (Ba Thê – Thoại Sơn – An Giang), năm 1944, L. Malleret phát hiện được một số đồng tiền mà ông gọi là tiền Phù Nam và sau này các học giả cũng gọi theo ông. Đến khi công bố (L. Malleret 1959 – 1963), ông giới thiệu thêm cả những đồng tiền nơi khác, nhưng cũng được coi là tiền Phù Nam.

a. Ở Óc Eo có 4 đồng lớn, đường kính 3cm, đúc nổi hình ốc tù và (2 đồng); mặt trời (1 đồng); đền thờ hay có người gọi là lâu đài, hình chóp nhọn với hai bờ "mái" uốn cong (2 đồng); và có 4 đồng nhỏ, đường kính 1,5cm, đúc nổi hình gà (?) giống loài chim, hai chân cao, cánh cụp (3 đồng), có cú (1 đồng), ốc (1 đồng) mà các tác giả gọi rõ là đồng tiền nhỏ (Piécette de monnaie) so với đồng tiền (Monnaie) nói trên (lớn).

b. Ông cũng công bố 4 đồng lớn phát hiện ở Thái Lan và Myanmar, gồm có: đền trời (1); ốc tù và (1); mặt trời (2). Cộng 13 đồng lớn nhỏ, ở ba địa điểm cách xa nhau, có nhiều khả năng đều là tiền Phù Nam, do mô típ trang trí hoàn toàn giống nhau và cũng giống hình trên các hiện vật khác bằng vàng, đồng và thiếc.

c. Ông còn công bố 4 đồng lớn, được phát hiện ở Himawza (Myanmar) có hình nổi đền thờ (2); tia mặt trời (2).

Tuy nhiên, kiểu đền thờ (hay lâu đài) và tia sáng mặt trời không hoàn toàn giống những đồng tiền nói trên. Dù sao phải coi đây là một kiểu thức tương đối khác, tương đối riêng biệt.

Tất cả các đồng tiền đó, 17 đồng, dù có hình trang trí khác nhau, đều có đường viền và hàng chấm nổi trong đường viền bao quanh, tạo nên một vòng đai mà các tác giả phương Tây gọi là hình polymastique (hình nhiều vú) và tất cả đều bằng bạc.

2. Bấy giờ, L. Malleret chưa biết những đồng tiền, phát hiện sau vài chục năm ở Beithano (đầu nguồn sông Sittang – Myanmar), được gọi tên là tiền Pyu Ấn Độ hoá (Indianizing Pyu Coins) (Cribb 1981), niên đại thế kỉ VII – VIII, tức muộn hơn tiền Phù Nam 1 – 2 thế kỉ.

Rất có thể Beithano ở cùng thời và nằm trong vòng ảnh hưởng của quốc gia Môn cổ (Hamsavati) ở Pegu, Thatơn và nhất là quốc gia Pyu kế tiếp, có tên là Ruộng Thiêng (Sri Kshetra), mà trung tâm của nó ở Himawza, tỉnh Prome, nằm trên khoảng trung – hạ lưu Irrawadi (Myanmar), nơi phát hiện 4 đồng tiền lạ nói trên.

Các quốc gia cổ (Môn cổ và Pyu) ở Myanmar phát triển gần đồng thời và sau Phù Nam một ít, nhưng dấu hiệu liên hệ và giao lưu văn hoá chưa rõ ràng. Những đồng tiền được gọi là tiền Pyu có thể có những nét chịu ảnh hưởng tiền Phù Nam, nhưng chắc không phải mang từ Phù Nam sang đây. Con đường mậu dịch quốc tế có thể đi thẳng từ Ấn Độ, qua bán đảo Malaya, hạ lưu Mê Nam đến Óc Eo mà không cần đi qua trung gian là các quốc gia Môn cổ và Pyu, ở hạ lưu Irrawadi.

3. Bấy giờ L. Malleret cũng chưa biết những đồng tiền phát hiện sau vài chục năm ở một địa điểm gần U Thong (Thái Lan). Trong tầng văn hoá, người ta phát hiện được một cái bình hương (hay nắp bình hương?) kiểu tháp 3 tầng hình nón bằng đất nung đổ nghiêng, trong xếp thứ tự đầy chặt các đồng tiền bạc, mà Bảo tàng Bangkok đã gỡ ra trưng bày, gồm có: 1 đồng lớn, đường kính 2,5cm, 5 đồng loại vừa, đường kính 2cm, 10 đồng loại nhỏ, đường kính khoảng 1cm. Tổng cộng 16 đồng.

Hình trang trí bị xô lệch nhiều, xem khó, nhưng vẫn cho thấy rõ hình đền thờ hay lâu đài (3 đồng), hình tia mặt trời (2 đồng), hình voi? (1 đồng).

Có nhiều khả năng đây chính là 16 đồng tiền Phù Nam khác ở nam Thái Lan.

4. Các cuộc khai quật khảo cổ học sau năm 1975 ở miền Nam Việt Nam lại phát hiện thêm 12 đồng tiền ở: Nền Chùa (Kiên Giang) 3 đồng; Đá Nổi (An Giang) 3 đồng; Kè Một (Kiên Giang) 2 đồng; Gò Hàng (Long An) 4 đồng (Lê Xuân Diệm và cộng sự 1995).

Những đồng tiền này đúc hình mặt người (Âu?), voi, vajra (?), bông hoa 8 cánh, là những đồng tiền lớn vừa, đường kính khoảng 2,5cm và tất cả đều bằng chì – thiếc, loại chất liệu thấp hơn nhiều so với các đồng tiền nói trên.

Tuy nhiên, những đồng tiền chì thiếc cũng đã bổ sung vào sưu tập tiền làm cho nó phong phú thêm. Hơn nữa, các đồng tiền này đều được phát hiện trong tầng văn hoá cùng với những hiện vật khác như đồ trang sức bằng vàng, ngọc, đá quý, và những mảnh vàng có khắc vạch hình voi, bò, hoa sen, ốc... Là những hiện vật Óc Eo rất đặc trưng, và đã được định niên đại C.14 thuộc thời kì Phù Nam (thế kỉ II – VI).

5. Bên cạnh, cùng với những đồng tiền vàng, ở các di chỉ khảo cổ còn phát hiện được ở U Thong (Thái Lan) một (1) đồng tiền Roma, thời hoàng đế Victorius (268 – 270 SCN) (Landes 1982), và ở Óc Eo, 2 đồng tiền vàng Roma thời Marc Aurel (161 – 180 SCN) và Antonius (138 – 161 SCN) (Malleret 1959 – 1963), góp phần khẳng định thêm về nền mậu dịch thế giới và niên đại của các hiện vật.

6. Các loại tiền vàng trừ 3 đồng tiền vàng Roma, chỉ có hình và không có chữ.

Gần đây, trong những năm 70 – 80 của thế kỉ XX, các nhà khảo cổ học Thái Lan phát hiện thêm một loại tiền mới, ở trong di chỉ và cả thu lại trong dân, ở U Thong, Nakhon Pathom, ở tỉnh Chai Nat, năm đồng tiền bạc loại lớn đúc nổi hình con bò (vật cưỡi của Siva), cả bấp chân (Vikrama, tượng trưng bước đi của Visnu) và có dòng chữ theo tự dạng cổ Nam Ấn (Pallava) Sri Raja Dvaravati (Đức vua tôn kính của (nước) Dvaravati cao quý). Những đồng tiền này một phần được lưu giữ trong bảo tàng, một phần thuộc sở hữu tư nhân (Dhida Saraya, 1994).

Điều này khẳng định một sự kiện lịch sử – văn hoá diễn ra ở hạ lưu Chao Phraya không phải cùng thời mà kế tiếp và có sau Dvaravati.

7. Những điều trình bày trên đây thực ra là nhằm mục đích nêu vấn đề, tự nhiên với những gì đã biết, bước đầu có thể rút ra mấy nhận xét:

a. Sự phát triển của nền kinh tế và thương nghiệp của Phù Nam đã thực sự dẫn tới sự tham gia vào nền mậu dịch Đông – Tây mà Óc Eo của Phù Nam là một đầu mối chủ yếu, nên ở đây không những có mặt các sản phẩm của Ấn Độ, Trung Quốc, Roma mà còn đúc cả tiền bạc để tiện buôn bán.

b. Hạ lưu Mê Nam và bắc bán đảo Malaya là nhóm nước Đốn Tốn, cho đến thế kỉ VII đang phụ thuộc Phù Nam, nằm trong phạm vi ảnh hưởng trực tiếp và nằm trên đường mậu dịch hàng hải thế giới nên rất có thể có những hiện vật Phù Nam có mặt ở các thành thị Đốn Tốn nam Thái Lan, mà những dấu tích văn hoá khác, như tượng Phật, được nhiều học giả gọi là Môn – Dvaravati, tức là các thành thị của người Môn cùng thời Phù Nam và trước thời Dvaravati.

c. Xa hơn về phía tây, ở Maynmar, không nằm trực tiếp trên đường mậu dịch nhưng có quan hệ mật thiết với Ấn Độ, cũng học cách đúc tiền bạc, theo kiểu dáng Pyu, không hoàn toàn giống Phù Nam.

d. Ở các địa phương, một số trong 7 thành thị Phù Nam có từ thời các vua con cháu của Hỗn Điền (Kaundinya) ở hơi xa, thì đúc tiền bằng chì – thiếc để tiện trao đổi "hàng nội" (?)

e. Khi Phù Nam suy vong, do bị Chân Lạp – Bhavapura đánh chiếm (nửa đầu thế kỉ VII) thì một số nước mới tự chủ cũng xuất hiện. Trong đó nước Đốn Tốn cũ bao gồm các thành thị ở hạ lưu Mê Nam của người Môn cổ cùng nhau lập nước Dvaravati. Họ đã khẳng định bằng đúc tiền riêng, ghi rõ tên nước lên đó và cũng bắt đầu cử sứ thần sang Trung Hoa nên trong *Đường thư* và *Tuỳ thư* thấy xuất hiện tên gọi một số nước mới trong đó có Đoạ La Bát Đế (to-lo-po-ti) tức Dvaravati (Lương Ninh, 1987).

(Phát hiện Khảo cổ học năm 1999)

VĂN HOÁ CỔ PHÙ NAM – VĂN HOÁ ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

Trên vùng ven biển các tỉnh An Giang, Kiên Giang ngày nay, đã phát hiện được những di vật rất xa xưa, như chiếc rìu đá, chiếc bàn nghiền bằng đá, chiếc lục lạc đồng, đôi hoa tai bằng đá, chuỗi vòng hạt thuỷ tinh, mã não, mảnh sắt rỉ và những đồ gốm phản ánh nghề chài lưới và di chuyển ven biển như chì lưới, bếp lò, ấm và chai gốm...

Cư dân cổ đồng bằng sông Cửu Long, trực tiếp là cư dân cổ trên miền Tây sông Hậu đã phát triển liên tục từ thời đại đá sang đồng, rồi sang sơ kì đồ sắt và đang đứng trước ngưỡng cửa của việc thành lập Nhà nước.

I. LỊCH SỬ

Một số nhà nghiên cứu cho rằng, việc lập nước ở đây còn có sự tham gia của người Ấn Độ và văn hoá Ấn Độ. Vai trò của văn hoá Ấn Độ dù có quan trọng đến đâu cũng chỉ là sự tiếp thêm sức vào sự phát triển tự thân đã đi gần tới.

Sự kết hợp giữa dân bản địa miền Tây sông Hậu với người Ấn Độ và văn hoá Ấn Độ ở thời lập nước được kể lại trong *Lương thư* (bộ sử nhà Lương) và sau cũng được xác nhận trong bia Mỹ Sơn. Chuyện kể về một cư sĩ Ấn Độ tên là Hỗn Điền, bí kí gọi là Kaundinya, đi thuyền đến bờ biển Phù Nam, gặp nữ hoàng bản địa thì kết hôn với nhau, sinh con cháu nhiều đời kế tiếp. Nước Phù Nam hình thành từ đó, từ khoảng thế kỉ I.

Việc lập nước đối với vùng dân cư ven biển, sống trên kênh rạch chằng chịt, đã không biểu hiện bằng sự xuất hiện những thành quách, lâu đài, mà bằng sự ra đời của những thành thị buôn bán trên bờ biển. Các nhà khảo cổ đã phát hiện ba thành thị: Bà Thê (Óc Eo) xã Vọng Thê, huyện Thoại Sơn (An Giang) hay cũng có thể chính là Na Phật Na – Naravaranagara; Nền Chùa ở Rạch Giá (Kiên Giang), còn có tên gọi là Takeo, là Tiền cảng hay cũng có thể là thành phố biển (*Samudrapura*) và Nền Vua ở huyện Hồng Dân (Cà Mau), còn có tên gọi là Trăm Phố (Thnal Moroy) hay cũng có thể là *adityapura* (Thành phố Mặt Trời)?

Khác các thành thị ở hạ lưu Chao Phraya, là các thành thị phát triển muộn hơn một chút, xây dựng trên các thềm đất cao, khô, nhất là Uthong, Lopburi; các thành thị Phù Nam ở miền Tây sông Hậu xây dựng trên vùng đất và cả địa bàn dân cư sinh sống, nằm trên bờ kênh và ngập nước 5 – 6 tháng hằng năm.

Cả ba thành phố này có mặt bằng rộng mỗi chiều khoảng 1000m.

Trên những mặt bằng này, rải rác có những thềm đất hơi cao – "giồng", đã phát hiện được những nền móng kiến trúc, như ở Giồng Trôm, nền gạch, rộng 24 × 15m, bên trong lại xây chia thành ô, có 26 ô, kích thước 4 × 2m hay 1,50 × 0,80m, lại có nền kiến trúc như ở Nền Chùa rộng 15 × 50m, mà khối lượng đá dùng có thể lên tới 650m^3 [1], hoặc như ở Trăm Phố tức Nền Vua mà L. Malleret gọi là Đá Nổi, cũng phát hiện được một nền móng đất chèn đá dày 3 – 4m, rộng 20 × 30m^2. Còn nhiều nền móng nằm rải rác đây đó, mà do tình trạng bị sụt lở, bị đất cát vùi lấp mà ngày nay chỉ thấy từng phần nhỏ, chưa có điều kiện khai quật. Trong các dấu vết kiến trúc, ngày nay còn lại trên mặt đất vườn Giồng Cát, lộ ra vào mùa khô hai phiến đá granit lớn, phiến lớn gần vuông: 3,50 × 3m, phiến nhỏ vuông 1,90 × 1,90m, cả hai đều có ngàm mộng dài 12cm, rộng 10cm, dày 5cm, có nghĩa là chúng còn được bắt liền với những phiến đá khác. Hiện nay chỉ mới có thể đoán định đây là dấu tích của những kiến trúc khá lớn nằm sát trên bờ kênh và trên đất thường bị ngập nước mấy tháng trong năm. Rất có thể đây là những dấu tích của kiến trúc đền tháp, gắn liền với tôn giáo của dân cư và điều đó cũng cho thấy trình độ văn hoá cũng như quy mô không nhỏ của các thành thị cổ. Cả ba thành thị này cách nhau khoảng 15 – 20km, liên lạc với nhau bằng thuyền đi trên kênh. Cả ba đi ra đến biển khoảng 2 – 10km và cũng nối với con kênh Bà Thê – Châu Đốc thẳng tắp, dài 100km, nối với thềm đất cao phía bắc, nơi có các đền chùa miếu mạo và từ Châu Đốc có 5 con kênh ngắn nối với khu đền cổ Angkor Borei. Đây chính là kinh đô của nước Phù Nam – *Vyadhapura, Thành phố người đi săn* – nơi còn tìm được những mảnh gốm và di vật Óc Eo, nơi có toà thành bao quanh mỗi chiều hơn 1km. Kênh Bà Thê – Châu Đốc là trục sinh hoạt của dân cư cổ ở miền Tây sông Hậu, cho nên con kênh này cùng với các kênh nối ba thành thị với nhau hẳn là các phố của thành thị, mà ở đó người ta lập chợ trên sông và phố trên kênh, Trung tâm thành thị thực tế là trung tâm tôn giáo, văn hoá, chính trị. Những dãy cột nhà sàn đã được phát hiện khá phong phú ở An Giang, Kiên Giang, Cà Mau và nhiều nơi khác, từ những cuộc khai quật của L. Malleret cho đến những cuộc khai quật trong những năm gần đây, những đồ dùng bằng gỗ, bằng gốm phản ánh cuộc sống phồ

[1] Lê Xuân Diệm và cộng sự – *Văn hoá Óc Eo*. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1995

[2] L. Malleret. *L'Archéologie du delta du Mékong*. T. 1 – 3, Paris, 1960 – 1965.

biển trên thuyền, cho thấy điều đó. Năm 1995, ở huyện Hồng Dân – Cà Mau, đã phát hiện một chiếc thuyền dạt vào cửa kênh ven biển, trong đó hai bộ hài cốt của một người lớn và một thiếu niên, cùng một số đồ dùng mang theo như vò, ấm... có niên đại thế kỉ IV (niên đại C14 lấy mẫu từ gốm).

Những hiện vật mà khảo cổ học phát hiện dưới mặt đất lại còn phong phú, lí thú hơn. Năm 1944, nhà khảo cổ học người Pháp L. Malleret đã khai quật di chỉ Óc Eo và khảo sát cụm di tích thành thị cổ xung quanh Óc Eo, đã phát hiện nhiều hiện vật đồng sắt, thiếc, nói lên nghề luyện kim bản địa, cùng với khá nhiều hiện vật cổ nguồn gốc nước ngoài của những nước khác nhau: 1 chiếc gương đồng có hai chữ Hán của thời Hậu Hán (25 – 220), 1 dây chuyền mặt ngọc khắc chữ (?), 2 huy chương vàng Roma thời Antoninus (138 – 161) và thời Marc Aurele (161 – 180), 36 mảnh đồng thiếc, vàng (trong đó có 16 viên ngọc) khắc chữ Brahmi và Sanskrit Ấn Độ, cùng với số nữ trang bằng vàng tổng cộng 1311 món, nặng 1120gr và 10.000 hạt ngọc.

Các cuộc khai quật khảo cổ học trong 20 năm trở lại đây (1975 – 1995) đã nâng số hiện vật quý này lên gấp đôi.

Trong số các hiện vật nói lên sự phát triển thương mại có những đồng tiền được các học giả nước ngoài gọi là *tiền Phù Nam*.

L. Malleret đã tìm được 13 đồng tiền bằng bạc, ở ngay Óc Eo (An Giang). Về sau, các nhà khảo cổ Việt Nam tiếp tục phát hiện từ trong hố khai quật, 3 đồng ở Kiên Giang, 2 đồng ở Vĩnh Long, 4 đồng ở Long An bằng chì thiếc. Ở hạ lưu sông Mê Nam các nhà khảo cổ Thái Lan phát hiện trong tầng văn hoá, một chiếc bình hương bằng đất nung, đựng đầy 35 đồng tiền bạc, có đúc nổi hình con ốc tù và (tượng trưng Visnu), hình tia mặt trời, lâu đài, bông sen... Ở Kiên Giang còn có mảnh 1/4, 1/8 đồng tiền đều có nét của tiền Phù Nam.

Dù còn có những ý kiến tranh luận về hình nổi và ý nghĩa thì những đồng tiền và mảnh tiền Phù Nam vào những thế kỉ V – VII đã cho thấy rõ quan hệ buôn bán rộng rãi cả ở bên trong và bên ngoài của vương quốc Phù Nam.

Không phải chỉ có ba thành thị ở miền Tây sông Hậu, mà chắc rằng còn có một số thành thị khác trên bờ sông Hậu, sông Tiền và những nơi khác mà thời gian gần đây khảo cổ học đã phát hiện đôi chút dấu vết của những thành thị này.

Có phải đó là điều mà *Lương thư* nói tới, có thành thị mà các con của Nữ hoàng Liễu Diệp được giao cai quản và thế hệ cháu lại tiếp tục chinh phục nhằm duy trì quyền của dòng tộc với các thành thị đã được lập nên? *Lương thư* kể tên hơn 10 đời vua, đến đời vua thứ 5, Phạm Sư Man ở ngôi khoảng năm 225 – 230, nước đã mạnh, vua Phù Nam đem quân chinh phạt các nước lân bang còn bướng bỉnh, bắt phải thần phục, rồi "đóng tàu to vượt biển lớn, chinh phục hơn 10 nước"

nửa ở phía Tây, đến gần Ấn Độ. Ngày nay người ta biết khá chắc chắn các nước này nằm gọn trên bán đảo Malaysia, gồm cả vùng của sông Chao Phraya, được gọi là Xích Thổ và Đốn Tốn. Đây là những nước nằm án ngữ đường buôn bán Tây – Đông mà Phù Nam phải quan tâm và đã chinh phục được, mà người ta chỉ thấy xuất hiện như là những quốc gia độc lập từ sau thời chế ngự của Phù Nam. Cùng với việc xây dựng các thành thị là việc xây dựng khá nhiều đền miếu mà cho đến nay, không còn một cái nào đứng vững, cũng không tìm thấy đầy đủ bình đồ và quy mô của các đền miếu đó. Những dấu vết nền của các kiến trúc đó thì có thể thấy được, đặc biệt là các trụ giới của đền (*sima*), qua khai quật các gò, mô đất. Qua nhiều thế kỉ, đền đã sụp đổ và đất đã phủ lên, nhưng trụ giới – *sima* vẫn còn đó, cho thấy cấu trúc của những trụ giới và những vật cúng ở trong đó, trở thành một nét văn hoá độc đáo, hiếm thấy ở một nơi nào trên thế giới. Trụ giới ở đây thường thấy những vật cúng đặt dưới đáy là những lá vàng mỏng, hình tròn, vuông hay chữ nhật, rộng khoảng 1/2 phân, tức là rất nhẹ. Tuy là nhẹ nhưng các mảnh vàng được chạm khắc hình, để đặt vào sima một cách có ý thức và thành kính. Các hình chạm chìm nhiều khi thô vụng không phải được làm bởi một bàn tay khéo léo, nhưng cũng có một số mảnh được làm công phu, theo phương pháp gò, dập nổi. Gò M4 ở Đá Nổi – An Giang có 165 mảnh vàng, gò M12 ở Gò Tháp – Đồng Tháp có 400 mảnh, nơi ít, có 4 – 5 mảnh, trung bình là 20 – 25 mảnh, cộng số mảnh vàng hiện nay có khoảng 1000 mảnh. Phân tích 167 mảnh đã được công bố, ta thấy có các hình thần (28 mảnh), chim thần Garuda (7 mảnh), trâu (10 mảnh), ốc (9 mảnh), hoa sen (40 mảnh), voi (16 mảnh), hươu hay ngựa? (11 mảnh), rùa (12 mảnh), rắn (3 mảnh), cá (6 mảnh), Pháp luân xa (26 mảnh) và những hình không rõ là gì (16 mảnh).

Những mảnh vàng – chắc là những vật cúng của các tín chủ cho đền – cùng với một khối lượng lớn đồ trang sức, bằng vàng, bạc, ngọc, cả thuỷ tinh và thiếc, nói lên một xã hội phong túc, một tầng lớp thị dân giàu và cả không giàu, nhưng không phải vất vả chân lấm tay bùn, để dùng cả những đồ trang sức như nhẫn, vòng tay, vòng cổ, hoa tai... Như thế, rõ ràng là cư dân có một bộ phận chuyên làm nghề buôn bán, lại có một bộ phận chuyên làm nghề nông, trồng lúa "gieo 1 năm gặt 3 năm" (*Lương thư*), ở đây có lẽ trồng lúa nổi (*Oriza Nivara*), cả nghề đánh bắt hải sản và làm các nghề thủ công. Một bộ phận khác chắc vẫn còn thu hoạch lâm sản và săn bắn, là những cư dân sống lâu đời trên thềm cao sông Mê Kông.

II. CƯ DÂN

Cư dân nước Phù Nam cổ là hai bộ lạc Môn cổ và Nam Đảo. Sự đoán định này căn cứ là ở chỗ người Môn cư trú trên một phạm vi rất rộng ở Đông Nam Á lục địa, mà những từ ngữ chỉ sông, suối, núi non, nơi cư trú, thủ lĩnh, vẫn còn được lưu

giữ trong ngôn ngữ hiện nay của các tộc nói tiếng Nam Á, và cả tiếng Thái, mà tên gọi một bộ phận *Vnam Bnam, Bnơm, Pnong* còn được lưu giữ trong văn bia và cả trong tên gọi tộc người hiện nay. Đó là bộ lạc *Người miền núi* hay người Bnơm, Mnong Pnong trên Nam Trường Sơn. Phù Nam là cách phiên âm tên tộc người miền núi như họ tự gọi. Bộ lạc này là dân bản địa gốc, sống từ trước trên các thềm cao ở miền Nam và có lẽ họ chính là chủ nhân của nền văn hoá sông Đồng Nai, từ thời đại đá, đồng. Bộ lạc Nam Đảo đến sau, khoảng mấy thế kỉ trước Công nguyên, sống chủ yếu ở vùng ven biển mà dấu vết văn hoá của họ cũng như dấu vết của sự giao lưu văn hoá giữa các nhóm Nam Đảo ở ven biển và ở ngoài hải đảo đã được chứng minh rõ ràng bởi các cuộc nghiên cứu khảo cổ học trong vài thập kỉ gần đây... mà một bộ phận tự gọi một cách đối sánh với *người Núi* (M'nông nói tiếng Môn) là *người Rừng* (Raglai – nói tiếng Mã Lai – Đa đảo).

Trên miền Tây sông Hậu, trước hết họ liên kết với nhau xây dựng nước Phù Nam, trong đó, mỗi bộ lạc phát huy thế mạnh của mình; người Môn cổ có khả năng chinh chiến và tổ chức xã hội, còn người Nam Đảo có khả năng buôn bán với nước ngoài. Từ thế kỉ III, Phù Nam đã trở thành một cường quốc của khu vực, chinh phục các nước lân bang (ở trung lưu sông Mê Kông, cao nguyên Khorat và các nước ngoài đảo (bán đảo Malaysia). Đỉnh cao của sự phát triển này là thế kỉ IV – V mà người ta thấy sự gia tăng du nhập văn hoá Ấn Độ.

III. VĂN HOÁ

Không chỉ phát triển về kinh tế, mậu dịch hàng hải, không chỉ trở thành một cường quốc quân sự – chính trị, mà còn trở thành một vùng phát triển văn hoá, hình thành một nền văn hoá Phù Nam cổ, quốc gia Phù Nam còn lan toả ảnh hưởng đến các vùng lân cận và còn để lại dấu ấn đến đời sau, không thể phai mờ, bởi những giá trị độc đáo của nó.

1. Là một quốc gia, một vương quốc, cần có *chữ viết* để chép kinh, ghi lại các hoạt động nhà nước và các công việc giao dịch. Chưa kịp sáng tạo ra chữ viết, người Phù Nam mượn chữ cổ Ấn Độ, chữ Brahmi và Sanskrit. *Tấn thư* (sử nhà Tấn) ghi lại "Họ có nhiều sách và những thư viện... chữ viết của họ giống chữ viết của người Hồ... Vua cũng đọc được những bài văn viết bằng chữ Ấn Độ, mỗi bài khoảng 300 chữ". Rõ ràng là một đất nước có trình độ văn hoá cao. Chính trên cơ sở này mà khi chinh phục và cai quản vùng Sê Mun, người Phù Nam đã truyền bá văn hoá của họ và văn hoá Ấn Độ đến các bộ lạc ở Nam Khorat, trong đó có bộ lạc sẽ lập nước Chân Lạp.

Chính người Phù Nam thì dùng chữ Phạn để khắc các lời chú trên đồ trang sức, như nhẫn, mặt dây chuyền và để viết bia. Phù Nam còn để lại 4 tấm bia chữ

Phạn, dạng cổ thuộc thế kỉ thứ V: bia 1 có 24 dòng nói về hoàng tử Gunavarman chinh phục đầm lầy, đặt ở Đồng Tháp Mười; bia 2 có 18 dòng, nói về hoàng hậu Kulaprabhavati bỏ cuộc sống cung đình đi làm cư sĩ và bia 3 có 44 dòng nói về hoàng tử Rudravarman là em mà lên kế ngôi; cả 2 cùng đặt ở vùng quanh kinh đô; bia 4, còn gọi là bia Tráp Đá tìm thấy ở An Giang có 8 dòng nhưng bị vỡ nên không đọc được, tuy có dạng chữ viết cổ như ba bia kể trên. Còn biết bao nhiêu sách vở khác viết trên lá cây mà nay không còn giữ được.

2. Chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ nên trước hết là tiếp thu *tôn giáo* Ấn Độ. Bởi vì người Ấn Độ mới đến thường truyền bá tôn giáo của mình để có thêm một cộng đồng đồng đạo, để có sự cảm thông gần gũi ở đất nước xa lạ. Cả đạo Hindu và đạo Phật đều được truyền bá ở đây. *Lương thư* chép "Phong tục (Phù Nam) thờ thiên thần, đúc tượng bằng đồng 2 mặt 4 tay, 4 mặt 8 tay..." nhà sư Nghĩa Tĩnh đến Phù Nam khoảng 671 – 695 viết: "Người xứ ấy thờ nhiều thiên thần nhưng Phật pháp cũng thịnh hành".

Theo *Lương thư,* trong khoảng thời gian năm 479 – 482, ở Quảng Đông đã được biết có tu viện Vaisali, ở đây có một pho tượng lớn bằng đá được chở từ Phù Nam đến thờ. Năm 484, nhà sư Ấn Độ tên là Na Già Tiên (Nagasena) được vua Phù Nam (là Kaundinya Jayavarman) phái đi sứ Trung Quốc mang theo nhiều tặng phẩm trong đó có một *Nagaraja* (tượng Phật ngồi trên đài Rắn thần?) bằng vàng và một pho tượng bằng gỗ đàn hương trắng (?).

Đến năm 503, nhà sư Mandala lại được quốc vương Phù Nam cử đi sứ, mang "cống" vua Trung Quốc một pho tượng Phật bằng san hô.

Những năm 503 – 506, các nhà sư gốc Phù Nam tên là Sanghapala và Mandrasena đã sang Trung Quốc để dịch Kinh. Năm 519, vua Phù Nam Rudravarnam lại cử sứ bộ sang "cống" vua Trung Quốc một pho tượng bằng gỗ đàn hương Ấn Độ. Khoảng những năm 535 – 545, một phái bộ Trung Quốc được cử yết kiến vua Phù Nam xin được sưu tập kinh Phật, được đón về Trung Quốc các cao tăng và xin nhận một thánh tích là sợi tóc Phật. Sau đó, nhà sư Ấn Độ Paramatha đã tập hợp mang sang Trung Quốc 240 pho kinh.

Ngoài ra, tấm bia Phù Nam 2 nói về hoàng hậu Kulaprabjhavati lui về ẩn am mây cũng thấm đượm tinh thần Phật giáo.

Như vậy, không thể không coi Phù Nam là một trung tâm Phật giáo quan trọng, nếu không phải là quan trọng nhất ở Đông Nam Á.

3. Có tín ngưỡng thờ cúng ắt hẳn phải có chùa chiền, tượng Phật. Vì nhiều lí do, đến nay không còn một ngôi chùa nào có từ cách đây 15 thế kỉ còn đứng được, nhưng tượng Phật thì có nhiều, rất độc đáo, bản địa và rất đẹp.

Có chừng hơn 50 pho tượng Phật được phát hiện và còn giữ được, trong đó có 17 pho bằng đá, 26 pho bằng gỗ, 7 pho bằng đồng, trong đó có 32 pho tượng "Phật đứng" (Buddhapad). Các pho tượng được định niên đại C14 thế kỉ V (tượng gỗ), hoặc ở dưới sâu 1,50m – 2m được định niên đại theo phong cách Hậu Gupta Ấn Độ, thế kỉ V tức là niên đại của Phù Nam. Người ta đã phát hiện và thu thập vài chục tượng thần Hindu giáo bằng đồng, cỡ nhỏ, chỉ cao hơn 10cm, có nhiều khả năng là tượng Phù Nam, một số pho tượng lớn hơn, bằng đá, chưa hiểu rõ xuất xứ, một số pho tượng Phật toạ trên toà sen bằng đồng... Nhưng đẹp hơn cả, đã có thể xác định phong cách và niên đại, *tiêu biểu cho nghệ thuật Phật giáo Phù Nam là các pho tượng Phật đứng (Buddhapad)* bằng đá, đồng và gỗ.

Trong số những pho tượng Phật đứng, tạc thành tượng tròn theo nguyên mẫu phù điêu trên bàn thờ chùa hang Adjanta số 19 của thời Hậu Gupta (thế kỉ IV – VI) ở Ấn Độ, thì có thể coi pho tượng Nền Chùa phát hiện ở Kiên Giang[1] là tiêu biểu, được thể hiện khéo léo những đặc trưng:

– Thân trước áo (*antaravasaka*) ôm sát người "bó", nổi rõ dáng thanh mảnh, "người dây", vạt áo làm thành đường nổi nhẹ như "luống cày" lượn sóng trên ống chân, gợi lại nét "khoả thân vô tính" (sexless nude) của tượng Phật Gupta.

– Thân sau (*Uttarasanga*) phủ kín lưng và bụng chân, dài hơn thân trước tạo thành đường uốn song song và thấp hơn thân áo trước. Ở một vài pho tượng, vạt thân sau gắn với cả hai gót chân to liền nhau (*ayatapadarsni*) để tạo thế vững (*supratisthipada*) của pho tượng.

– Vai phải để hở, tay phải lập thế hay ấn (*mudra*). Pho tượng Nền Chùa lập ấn "thế độ" (*varanudra*), bàn tay để ngửa khép sát thân, cũng là cách thức dễ tạc trên đá.

– Tay trái nắm chắc mép vạt trái thân sau, kéo che kín vai trái nâng tự nhiên ra phía trước, tạo thành một vạt rủ song song với thân người từ tay trái đến gần cổ chân.

– Tượng có vẻ mặt "rất Nam Á", mắt nhám, mũi mỉm, trông rất hàm súc, dịu dàng, đầu đội *usni*, cuốn thành từng lọn hình con ốc, nổi vừa phải. Tượng Phật có những kiểu dáng khác nhau, làm bằng những chất liệu khác nhau, nhưng dù bằng chất liệu nào thì tượng "Phật đứng" (*Buddhapad*) đều thể hiện đặc trưng tiếu tượng như thế.

Riêng tượng Nền Chùa hay tượng Phù Nam lại có nét riêng, như vẻ thanh tú, dịu dàng và cân đối trên toàn thân, tránh được chi tiết tay hơi dài quá, cái đầu hơi to quá như tượng ở một số nơi khác. Tuy bàn chân phô ra hơi nhỏ, mà gót lại hơi lớn, hơi thô, dính liền nhau, và liền với bệ đứng, hình toà sen gần vuông. Có lẽ đây là những chi tiết bắt buộc của kĩ thuật để tạo thế đứng vững của tượng.

---

[1] Lương Ninh, *Tượng Phật Nền Chùa và phong cách Nền Chùa*, Khảo cổ học, số 2 – 1995, tr.51 – 59.

Tượng Phật Nền Chùa có những nét riêng lí thú rất đáng chú ý, nhưng tượng gỗ thì thật là hoàn toàn độc đáo.

Trước đây, người ta đã biết 8 pho tượng gỗ, đã được phát hiện từ thời L. Malleret (1960), gần đây lại phát hiện thêm 15 pho tượng gỗ nữa (từ 1970 – 1994)[1]. Những pho tượng làm bằng gỗ sao (*Callophylim innophylum linnae*) và có lẽ bằng cả gỗ tràm (*Melaleuca*), một số bị nứt tướp theo chiều dọc.

Như thế, có tới 24 pho tượng gỗ tạc hình Buddhapad mà riêng ở Đồng Tháp đã chiếm một nửa số này.

Thân gỗ có khi không lớn lắm, thể hiện vẻ thanh mảnh thì không khó, nhưng nhà điêu khắc vẫn cố thể hiện nét tinh tế của thân áo, của tay phải lập thế *Varamudra*, tay trái kéo một chút vạt áo nhô ra, song song với thân người. Không phải mỗi pho tượng gỗ đều thể hiện đặc trưng Buddhapad, nhưng hầu hết như tất cả những pho tượng có niên đại sớm, trước thế kỉ VII, thời kì của Phù Nam, đều được tạc theo tiêu chí Buddhapad Gupta, thanh mảnh và cao, như chúng ta đã thấy, ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh, có pho tượng cao gần 2m, lại có pho cao tới 2,3m. Không có nơi nào ngoài đồng bằng sông Cửu Long, lãnh thổ cũ của nước Phù Nam, tìm thấy, dù chỉ là một pho tượng gỗ. Sự thể hiện phong cách Gupta trên tượng Phật đứng bằng đá như ở Nền Chùa, Trung Điền, Hòn Sóc... và những pho tượng gỗ, như ở An Giang, Kiên Giang, Đồng Tháp... đã khẳng định nó hiện diện vào thế kỉ V – VI thời thịnh của Phù Nam, cũng phù hợp với niên đại được định bằng C14, tạo thành một nét đặc sắc của văn hoá Phù Nam.

4. Không thể không kể tiếp ở đây về gốm Phù Nam, một loại đồ dùng cần thiết hàng ngày, vừa thể hiện kĩ nghệ sản xuất, vừa mang đậm tính chất văn hoá của cư dân. Từ những năm 40, L. Malleret (1960) đã lượm được trong hố đào và cả trên mặt đất ở Óc Eo – Ba Thê, hàng vạn mảnh gốm. Đến nay vẫn còn có thể nhặt được ở đây hàng trăm, thậm chí nghìn mảnh gốm khá đặc trưng.

Đó là cơ sở để các nhà khảo cổ học có nhận xét khái quát: gốm Óc Eo gồm 2 loại, thô và mịn (Lê Xuân Diệm, và cộng sự, 1995).

Gần đây, báo cáo khai quật ở Đá Nổi – Kiên Giang[2] cho biết: dưới lớp đất canh tác dày 0,29m "là lớp đất màu xám tro của tầng văn hoá dày 0,50 – 0,80m". Cuộc khai quật đem lại 4 hiện vật gốm nguyên và 3377 mảnh, gồm 2 nhóm chất liệu, 1299 mảnh mịn và 1178 mảnh thô.

---

[1] Đào Linh Côn – Trở lại Gò Tháp – Những phát hiện mới về khảo cổ học 1996, tr.573 – 676.
Nguyễn Duy Tỳ và cộng sự: Đào thăm dò khảo cổ ở Nhơn Nghĩa – Những phát hiện mới về khảo cổ học 1996, tr.649 – 650.

[2] Lê Thị Liên – Phạm Như Hổ – Về gốm di tích Đá Nổi – Những phát hiện mới về Khảo cổ học 1996, tr.647 – 649.

Cuộc khai quật ở một nơi khác, ở Nhơn Thành – Cần Thơ[1] cũng cho biết "ở đây gồm 2 loại chủ yếu, gốm mịn màu vàng nhạt và gốm thô mầu xám đen".

Phân tích một cách chi tiết hơn, thì thấy ở miền Tây, gốm thô làm bằng đất bùn lẫn cát và bã thực vật, có mầu xám đen và dày 0,8cm, lại thường phủ một lớp áo mỏng mầu trắng; loại gốm mịn có mầu xám trắng, thường mỏng 0,4cm, cả hai đều có độ nung cao, nên khá cứng.

Ở miền giữa sông Tiền và sông Hậu, tỉ lệ gốm mịn, màu sáng hơn, từ xám trắng đến vàng nhạt, dường như được làm bằng đất sét mịn, được sàng lọc kĩ, có tỷ lệ kaolin cao, đôi khi gặp vật gốm toàn kaolin mầu trắng, nhưng chỉ có độ nung vừa phải, nên 2 mặt gốm chín già hơn, có mầu sáng, trong khi ở giữa vẫn còn mầu thẫm, xám hoặc đen, tựa như lõi gốm, tuy thực ra chỉ là do độ nung chưa đều. Điều đó cho thấy có thể có những vùng gốm khác nhau ít nhiều ở đồng bằng sông Cửu Long.

Nhưng chúng lại giống nhau là nói chung đều có một lớp áo gốm với một số màu khác nhau, vàng nhạt, vàng, trắng mốc, xanh nhạt, hồng...

Trên lớp áo gốm, trên thân và nhất là trên vai gốm, lại có những hoa văn riêng biệt. Phân tích hàng vạn mảnh gốm, L. Malleret (1960) đưa ra 11 bảng, gồm 101 mẫu hoa văn nhưng lại có thể thu về 5 mẫu chính phổ biến:

– Đường răng lược kép vẽ hình uốn lượn đều đặn;

– Hình răng lược 4 – 5 vạch vẽ đường gãy khúc khoặc đuôi cờ;

– Đường nửa tròn xoáy nối nhau;

– Văn xương lá cây;

– Xen kẽ đường uốn lượn, đường gãy khúc, với dải băng song song ở trên và dưới. Như thế, nhìn chung, văn sóng nước gây ấn tượng nổi bật trong hoa văn gốm Phù Nam.

Gốm khai quật ở Đá Nổi – Kiên Giang và Nhơn Thành – Cần Thơ xác nhận sự có mặt của 3 trong số 5 mẫu văn chính kể trên.

Nhưng đáng chú ý hơn chính là vật gốm hình dáng tạo thành các vật thường dùng của cư dân. Trước hết, như báo cáo khai quật ở Đá Nổi cho biết "đồ gốm được chế tác bằng kĩ thuật bàn xoay điêu luyện", đáy của hình, ấm còn giữ rãnh của đường tròn xoáy ốc và dừng lại ở tâm bằng núm lồi rất đặc trưng. Các vật gốm phổ biến là "cà ràng" (bếp lò), chai gốm làm bằng đất cát phù sa ở lớp trên nên thường có màu hồng nhạt và được nung kĩ nên rất cứng; nồi, vò cũng chiếm

[1] Nguyễn Duy Tỳ: đã dẫn – Những phát hiện mới về khảo cổ học 1996, tr.649 – 650.

tỉ lệ đáng kể trong số vật gốm. Ấm lớn trung bình có dung tích khoảng 2 lít, một số ấm khá lớn, đựng được 4 – 5 lít, đều được nặn cổ cao, bẻ miệng, thân tròn. Vòi ấm rất đặc biệt, thường là vòi cao cổ, chỉ thiên hơn là nghiêng, lại được nặn "kiểu cách" bằng một vòng nhẫn đánh đai quanh miệng. Nắp cũng đặc sắc không kém, hình chiếc đĩa nhỏ, đậy ngửa, có lỗ trũng ở giữa để móc ngón tay khi cần mở nắp. Phải nói kiểu vòi và nắp trông không đẹp, đôi khi có vẻ kì dị nhưng rất hợp lí bởi nó chịu được nhịp rung bồng bềnh mà không sợ trào nước hay rơi nắp. Chiếc bếp lò kiểu này chỉ để dùng trên thuyền, cũng như chiếc chai gốm, không thể đặt đứng mà có rãnh ở cổ, có lẽ nó được buộc treo trên thuyền dùng để đựng thực phẩm. Chiếc ấm hình như cũng được chế tạo chủ yếu cho cuộc sống trên thuyền. Rất nhiều viên chì lưới cùng với chân nến hay bình hương bằng đất nung, kiểu rất đặc sắc, dường như cũng phản ánh cuộc sống trên sông nước. Những nét đặc sắc đó cho thấy có một kĩ nghệ gốm, một nền văn hoá gốm Phù Nam, phân biệt rõ rệt với gốm của các vùng, các xứ láng giềng, và hẳn là không chỉ khác mà còn ở một trình độ phát triển cao hơn.

Cuộc khai quật khảo cổ học ở Nhơn Nghĩa (Cần Thơ) năm 1990 phát hiện thêm nhiều hiện vật gỗ, gốm, đá, mã não, mấy chiếc bình cao cổ và mấy chiếc vòi ấm hình đầu người, độc đáo, kì dị. Rồi cuộc khai quật khảo cổ học ở Vũng Liêm (Vĩnh Long) năm 1998 lại phát hiện trong tầng văn hoá, dưới di tích kiến trúc, sâu 1m – 1,5m mấy cái bình vò, hàng nghìn mảnh gốm và hàng chục vòi ấm. Việc tìm thấy các chất liệu gốm đặc trưng, thô và mịn; các áo gốm đặc biệt, hồng, vàng nhạt, xám; các kiểu văn sóng nước; các vòi ấm "cổ ngỗng" có vòng đai trong cùng một địa điểm, một di chỉ nói lên sự tương đồng về kĩ thuật, tập quán sử dụng và khiếu thẩm mĩ đều có cùng mẫu số chung của gốm Óc Eo hiện đang được trưng bày ở Bảo tàng Lịch sử Thành phố Hồ Chí Minh.

Như vậy, văn hoá Óc Eo thực chất là nền văn hoá sơ sử và sơ kì lịch sử của vương quốc cổ Phù Nam, hay *văn hoá Phù Nam*, được đóng khung trong không gian của nó, với những địa điểm phát hiện được dấu tích của nó, nay được biết đã trải rộng hầu khắp châu thổ sông Cửu Long với nền tảng là miền Tây sông Hậu.

Nền văn hoá đó tồn tại và phát triển, rực rỡ và đa dạng, tinh tế và độc đáo cùng với không gian và thời gian của vương quốc Phù Nam. Nó còn có ảnh hưởng lan toả ra bên ngoài châu thổ và còn để lại dấu tích đến ngày nay.

Đến thế kỉ VII, do đường buôn bán trên biển chuyển đổi, Phù Nam bị khủng hoảng, suy vong. Sách sử Trung Quốc cũng ghi chép về sự kiện này: *Tuỳ thư* (sử nhà Tuỳ) viết: Chân Lạp ở Tây Nam Lâm Ấp, vốn là thuộc quốc của Phù Nam...

Sau hơn một thế kỉ, *Tân Đường thư* (sử nhà Đường) lại chép: "đầu đời Trinh Quán nhà Đường (627 – 649), Chân Lạp đã chinh phục nước Phù Nam và chiếm lấy đất đai...".

Thời gian đã lùi khá xa, nhưng những dấu tích văn hoá thì vẫn còn đó. Những dấu tích văn hóa ấy đang được lưu giữ trong Bảo tàng, thỉnh thoảng lại có thêm những phát hiện mới, sống động và mạnh mẽ.

IV. Những dấu tích văn hoá kể trên cho thấy cư dân cổ Phù Nam không chỉ là những người mở cửa biển giao lưu văn hoá mà còn buôn bán, trao đổi sản phẩm rộng rãi với nước ngoài, hơn nữa họ còn thích nghi rất cao với đời sống sông nước trên kênh lạch biển. Chiếc bếp, cái ấm, cái chai và những viên chì lưới hẳn cũng để thích hợp với hoàn cảnh sống bồng bềnh trên sông nước cùng với con người.

Điều kiện sống và sản xuất đòi hỏi con người cần thích nghi với vùng kênh lạch biển. Người ta cũng đã quen như thế, sáng tạo và phát triển trình độ sống và văn hoá của mình.

Cư dân cổ Phù Nam là những người mở rộng cửa giao tiếp với bên ngoài bằng đường biển, quen sống và làm ăn ở vùng ven biển cũng như trên kênh lạch biển từ mấy nghìn năm trước.

Những dãy cọc gỗ nhà sàn và dấu tích nền móng đền tháp rải rác khắp miền Tây sông Hậu cho thấy rằng cư dân cổ Phù Nam cũng đã lập chợ trên sông, lập phố xá dọc kênh lạch, đến nỗi ngày nay cũng không thể làm gì khác, chỉ khác là ở trình độ hiện đại, cao hơn, đến nỗi các cư dân láng giềng có thói quen sống trên thềm cao, làm nông nghiệp nhờ nước tự nhiên, nước mưa đã không thể có thói quen sống trên sông nước như thế và khi họ đến sau cũng chỉ có thể lấn chen, chọn nơi đất cao để định cư và hoàn toàn xa lạ với sự mở cửa giao tiếp đường biển.

Những hậu duệ của họ ngày nay vẫn kế thừa và nâng cao hơn lối sống và cách làm ăn như thế. Có lẽ do đó con người sống phóng khoáng, thoải mái, năng động, sôi nổi, hơi ngang tàng, nhưng cũng rất mạnh mẽ, thẳng thắn, dứt khoát. Họ vẫn sống cùng với chợ trên sông và phố trên kênh. Thanh niên ngày nay có nhu cầu sắm trước hết một chiếc xuồng gắn máy hơn là một chiếc xe máy như ở trong thị xã.

Trong điều kiện đó, ngày nay thật là đúng đắn khi Chính phủ nêu lên phương châm "chung sống với lũ". Hơn nữa chung sống một cách bình thường từng mùa với lũ và thường xuyên với nước đầy trên kênh lạch.

Việc nghiên cứu, thiết kế kiểu nhà sàn chắc, bền, nhẹ và rẻ là có ích. Mấy nghìn năm trước, người ta phải làm nhà sàn bằng cột gỗ tràm, nhỏ chứ không lớn và vĩnh cửu như nhà sàn miền núi phía Bắc. Có lẽ không có gì có thể vĩnh cửu với gió biển và nước biển. Ý nghĩ làm một hệ thống đường bộ cũng tiện và tốt,

nhưng nên tính toán kĩ, vì nó vừa rất tốn kém, vừa không thể nào thay thế hoàn toàn kênh lạch. Vấn đề còn lại là làm sao bảo vệ được những con đường lớn và nhỏ bên các dòng kênh lạch, mà ngày nay sóng nước xuồng máy ngày đêm đập vào bờ, làm lở đường và làm kéo trôi cả cụm dừa nước bảo vệ. Ngày xưa không như thế, vì thuyền chèo tay, đi êm ái lắm. Hình như đây vẫn đang là một bài toán chưa có lời giải.

(Nghiên cứu lịch sử, số 4 – 1999)

NGƯỜI MÔN CỔ VÀ CƯ DÂN CỔ ĐÔNG NAM Á

Sau thời sơ kì đá mới mà những chiếc rìu tay là những viên cuội được ghè đẽo, được gọi là văn hoá cuội (Pebble Culture) đặc trưng của văn hoá Hoà Bình (Hoabinhian culture) có mặt khắp nơi ở Đông Nam Á lục địa và cả vùng hải đảo mà ở đây được gọi là công cụ đá Sumatra (Sumatralithe) thì bắt đầu có sự, khác nhau ít nhiều giữa hai vùng, lục địa với sự phổ biến của rìu mài hình chữ nhật và hải đảo với việc sử dụng trội hơn của bôn có nấc, rìu có vai. Cùng là chủng Mongoloid phương Nam, hai nhóm cư dân lục địa và hải đảo trong quá trình phát triển, dần dần có những sắc thái riêng của mình về phương thức sinh hoạt và văn hoá.

Trên vùng biển là người Vạn đảo (Polynesians) hay Nam đảo (Austronesians) nói ngôn ngữ Mã Lai – Đa đảo (Malayo – Polynesians), tiếp tục nghề đi biển, dong thuyền đi khắp Nam Thái Bình Dương và Ấn Độ Dương và vẫn giữ mối quan hệ thường xuyên với lục địa, nhất là các vùng ven biển. Điều đó dẫn đến sự hình thành một nền văn hoá của dân Nam Đảo trên bờ biển Thái Bình Dương mà Kenneth R. Hall (1985) có lẽ là người đầu tiên gọi là đường viền Nam Đảo (Austronesians fringe); và sau đó không bao lâu có thêm Alan Thom (1989) cũng gọi là đường biên, rìa.

Trong lục địa, người Mongoloid Phương Nam cũng bắt đầu diễn ra quá trình Mongoloid hoá người cổ Indonesians, gọi là Nam Á, nói tiếng Nam Á hay Môn Khơme.

Trước khi có sự tách bạch thành những nhóm cư dân riêng biệt theo vùng miền địa lí, có thể đã hình thành một nền cư dân chung là người Môn cổ, nói tiếng Môn cổ.

Các nhà ngôn ngữ học phân lập hệ ngôn ngữ Môn – Khơme bởi tiếng Môn ít nhiều mang tính đa dạng vùng dân cư, còn tiếng Khơme là sự phát triển hoàn thiện của tiếng Môn.

Bản thân người Khơme cũng xuất hiện từ một bộ phận người Môn cổ cư trú ở lưu vực sông Sêmun (Khorat – Đông Bắc Thái Lan) phát triển trên cơ sở tiến bộ của nông nghiệp và nghề luyện kim cùng với sự tiếp thu ảnh hưởng của văn hoá Ấn Độ qua nước Phù Nam vốn là nước tôn chủ của họ.

Như vậy, ngôn ngữ Môn – Khơme, cũng như tiếng Khơme của người Khơme chỉ hình thành cùng với tộc Khơme (Kambu – Mera) và quốc gia Kambuja (Kampuchea) vào khoảng thế kỉ V – VI còn trước đó vẫn là người Môn cổ, nói tiếng Môn cổ.

Như vậy, người Môn là cư dân nền tảng cổ nhất, sống rải rác trên hầu khắp Đông Nam Á lục địa. Từ đây, cùng với những cư dân khác đến sau, cộng cư, người Môn đã đóng vai trò đáng kể với từng nơi, từng thời gian ở mỗi miền.

1. Người Môn cổ đã có mặt và chứng tỏ hoạt động của họ trên hạ lưu sông Irrawadi và Sittang (ở Myanmar).

Họ bắt đầu sáng chế chữ Môn cổ, khắc nên những pho tượng Phật bằng đất nung vào thế kỉ VI và lập quốc gia Môn ở Suddhammavati ở hạ lưu sông Irrawadi và ở T'hatơn, hạ lưu sông Sittang, được người Ấn Độ gọi là *Nước của người Môn (Ramanadesa)*.

Về sau, trên lưu vực các dòng sông này, mặc dù có sự thiên di từ phía Bắc, từ thượng lưu xuống của người Pyu – người Miến, những người nói ngôn ngữ Tạng – Miến, thuộc hệ ngôn ngữ Hán – Tạng, nhưng người Môn vẫn lập được vương triều Pegu (1546 – 1595) – một thời kì lịch sử của Myanmar và cho đến nay vẫn còn một nhóm người Môn sinh sống ở hạ Myanmar.

Người Môn cũng có mặt trên lãnh thổ Thái Lan và có thể chính là chủ thể của nước Đốn Tốn (Tun H'sun) và cả nhóm 5 nước phụ thuộc nó ở cửa sông Mê Nam và bắc bán đảo Malaysia, tất cả đều là thuộc quốc của Phù Nam. Tuy phụ thuộc, nhưng do nằm trên điểm nút của đường thông thương ven biển, họ đã trở thành một đầu mối thương mại của khu vực, một trung tâm Phật giáo quan trọng, hình thành một phong cách nghệ thuật Phật giáo Môn – Dvaravati; thực tế là Môn trong thời kì Phù Nam, bởi lúc này Dvaravati chưa ra đời.

Sau khi Phù Nam bị suy vong, do đường thương mại quốc tế chuyển đổi ra xa bờ, do triều đình Phù Nam khủng hoảng và do Chân Lạp tức (Cam-pu-chia) hưng khởi đã tấn công thôn tính Phù Nam giữa thế kỉ VII thì mới thấy xuất hiện nước Dvaravati của người Môn, thủ đô ở Lopburi cách Bangkok khoảng 60km về phía Bắc.

Có lẽ do cảm thấy chưa thích hợp với hạ lưu sông, đầm lầy và ven biển, người Môn rút phần lớn lực lượng của mình về phía Bắc, về trung và thượng lưu sông Mê Nam, xây dựng quốc gia của mình là Haripunjaya. Ở đây, họ đã xây dựng thành luỹ, một lớp thành gạch, một lớp thành đất, giữa là hào nước, chu vi hơn 10km, nay vẫn còn nhiều dấu tích, cùng với đền tháp, tượng Phật, khoảng thế kỉ XI – XII, có thể coi là có một nghệ thuật Môn – Haripunjaya.

Thế kỉ XIII, người Thái từ phía Tây Nam Trung Quốc di cư về phía Nam, đến nhiều nhất trên lưu vực Mê Nam, lãnh thổ của người Môn. Họ đã cộng cư, có chỗ êm thấm, có chỗ lấn chiếm, có chỗ dồn đẩy người Môn để sinh sống và cuối cùng đã thủ tiêu các quốc gia Môn để lập nên các vương quốc Thái – Authaya (Thái trường tồn) trên đất Dvaravati ở miền Nam, Sukhothaya ở miền Trung và Lan Na ở miền Bắc với thủ đô là Chiêng Mai trên địa bàn của Haripunjaya.

Có lẽ do đất đai khá rộng, dân cư thưa thớt, vì vậy đã không diễn ra những cuộc xô đẩy, xung đột chiếm đất mà người Thái cứ tiến đến, đông dần, sống bên cạnh người Môn và dần dần chiếm ưu thế trên địa bàn của người Môn cổ. Một lớp văn hoá Thái phủ lên trên văn hoá Môn, nhưng cái nền văn hoá Môn cổ vẫn được bảo tồn trong thực tế và qua các địa danh.

Các trung tâm quần cư của người Môn, gọi là *Chiềng* (Chiềng, Giềng) vẫn được lưu giữ, như Chiềng Không, Chiềng Tung, Chiềng Sên... nằm rải rác trên Me Ing, một nhánh thượng lưu Mê Kông, rồi Chiềng Ray, Chiềng Mai, Xiêng Hùng, Xiêng Khoảng... hơi lùi xuống phía nam, xen kẽ bên cạnh các địa danh Thái như Mương Phang, Mương Nan, Mương Paya, Sip Soong Bản Na (mười hai thửa ruộng)...

Có ít nhất một làng người Môn, gọi là Bản Lụa, nằm trên thượng lưu sông Ping, tỉnh Tak, Bắc Thái Lan, nói tiếng Palaung Wa hay Riang, rất gần gũi tiếng Môn, giữ tín ngưỡng thần, tinh linh, ăn mặc, phong tục, lễ hội đâm trâu từ xa xưa của người Môn cổ, ở lại thần phục vua Mang Rai của người Thái và nay được giữ gìn như một địa điểm du lịch văn hoá – sinh thái.

Ngày nay trong cái biển văn hoá Thái, vẫn còn giữ lại các địa danh Môn cổ: *Doi = Đồi = Gò, Núi đất*. Có ít nhất 6 địa điểm được ghi trên bản đồ: *Doi* Inthanon trung tâm thành phố Chiềng Mai), *Doi* Suthep (nơi có tháp Vàng và chùa Wat Prah That Haripunchai), *Doi* Khuntan (nơi có ga xe lửa, nam Chiềng Mai, cũng là vườn quốc gia *Doi* Khuntan), *Doi* Chieng Dao, *Doi* Chomthong Wat ở phía Tây Chiềng Mai (nơi có chùa xây theo phong cách Miến), *Doi* Tung ở Chiềng Rai... nằm rải rác khắp miền Bắc Thái Lan, mặc dù tiếng Thái có từ *P'hu* để gọi núi đã cao, để chỉ núi thấp, tức là Đồi, Khau (hay Khao) vẫn được dùng để gọi như Khao Tong (núi Vàng) ở cách Bangkok 50km về phía Bắc, Khao Đăng (đồi đất đỏ) ở phía Nam Thái Lan.

Nếu từ *Doi* – một từ Môn cổ nghĩa là *Đồi* được dùng nhiều ở miền Bắc thì ở miền Đông – Bắc, ở Khorat – xen kẽ từ Thái: *bản* tức là làng – một từ Môn cổ khác: từ *non*, chỉ đồi thấp, thực tế chỉ là gò đồi, vẫn được duy trì trong địa danh một số nơi: bản *Non*·Nok Tha (làng gò gà lôi ở Roi Et) bản *Non* Chik, bản *Non* Sung,

Non Ping Da Eng trên đường 214 gần Roi Et, bản *Non* Hin Ha gần núi 286, bản *Non* Sung gần đường 212, bản *Non* Nam Cang gần núi 247, bản *Non* Thang gần đường 204, bản *Non* Vang gần núi *P'hu Soeng Khoeng* 620... đã *bản* lại còn *non*, hoặc như Bản Chiềng, đã *bản* lại còn *Chiềng*.

Điều đó cho thấy *một cơ tầng Môn cổ* đã từng có mặt rất rộng rãi ở Đông Nam Á lục địa vẫn được bảo tồn dấu vết bên dưới một lớp văn hoá khác nhưng không loại trừ nhau mà hoà đồng và làm phong phú cho nhau, đó là một sự dung hợp văn hoá lí thú và là sự kiện có ý nghĩa của lịch sử Đông Nam Á.

Người Môn cổ cũng chính là chủ nhân của văn hoá đồng thau ở Khorat với các địa điểm nổi tiếng như: Non Nok Tha, Non Nong Chik, Bản Chiềng... mà trước đây có tác giả Thái coi là họ đã đứng trước ngưỡng cửa của thời kì lập quốc, thời đại văn minh (Dhida Saraya, 1989).

Họ cũng là chủ nhân của văn hoá *Cánh đồng Chum*, văn hoá thời sơ kì sắt độc đáo ở nước Lào mà hậu duệ của họ không phải ai khác là người Kha ngày nay.

2. Một bộ phận người Môn cổ tự xưng là người miền Núi (Non), Pnong, Bnong, Bnam và họ sống chủ yếu ở miền núi thật, chủ yếu ở Nam Trường Sơn mà hậu duệ của họ ngày nay vẫn còn đó, người Mnong (ở Nam Trường Sơn) và Pnong ở Đông – Bắc Cam-pu-chia.

Từ đầu Công nguyên, một bộ lạc cực nam của họ đã sớm kết hợp với một bộ lạc Nam Đảo cư trú ở ven biển miền Nam Việt Nam lập nước, định đô ở *Thành phố của những người đi săn (Vyadhapura)* mà Khang Thái – nhà ngoại giao Trung Quốc thời nhà Ngô gọi tên nước này theo tên tộc (*Bnam*) là Phù Nam. Người Phù Nam đã kết hợp được thế mạnh của cả *Núi* và *Biển*, lại sớm tiếp xúc với người Ấn Độ, tiếp nhận văn hoá Ấn Độ để phát triển quốc gia của mình trở thành nước mạnh nhất khu vực, một trung tâm kinh tế thương mại và văn hoá *liên kết giới Phù Nam*, đã suy vong một phần vì sự thay đổi của con đường mậu dịch hàng hải thế giới qua eo biển Sunda, phần vì Chân Lạp vốn là một thuộc quốc đã đứng lên chống trả và đánh chiếm Phù Nam.

3. Có lẽ người Môn cổ cũng đã sinh sống từ xa xưa trên đất nước Việt Nam, cả miền Bắc và miền Trung, mà những địa danh, tên gọi bằng tiếng Môn cổ như đồi, non (ngoài ra còn có từ núi, klong = sông, giềng, chiềng), nơi tụ cư... vẫn còn được dùng, tuy nghĩa đã hơi khác đi một chút. Ở đây còn sớm có sự di cư, cộng cư của người Thái – Tày cổ và cả người Nam Đảo mà chứng tích văn hoá và khảo cổ học ít nhiều đã cho thấy rõ, vì thế cư dân, ngôn ngữ và văn hoá dường như là sự tổng hợp, dung hoà của cả 3 thành phần cư dân đó.

Không biết có phải đó là cơ sở xuất phát của tính chất dung hợp văn hoá rất mạnh của người Việt?

Không phải vô cớ mà ngôn ngữ Nam Á còn gọi là Môn – Khơme bao gồm một vùng dân cư rất rộng, hầu khắp lục địa Đông Nam Á, chỉ trừ tiếng Thái được sử dụng ở một bộ phận dân cư, nhưng lại có nguồn gốc từ phương Bắc, từ Tây Nam Trung Quốc xuống. Cũng do đó mà tiếng Việt, nhóm Việt – Mường có người xếp vào hệ Tày – Thái, lại có người xếp vào hệ Môn – Khơme, nhưng thực tế Khơme là dạng phát triển, hoàn thiện của Môn cổ phổ cập rộng trước thế kỉ V, trong đó có nhóm người sẽ trở thành Khơme, nói tiếng Khơme. Nhà ngôn ngữ học nổi tiếng W. Schmidt dựa phần lớn vào từ vựng để xác lập mối liên hệ giữa ngôn ngữ Nam Á, Nam Đảo và sự phổ biến của Nam Á trên địa bàn Đông Nam Á lục địa; điều đó ông nói rõ ngay trên tiêu đề công trình của mình: "Người Môn – Khơme – cái gạch nối của dân Trung Á và Nam Đảo" ("Les peuples Mon – Khomes – trait d' union entre les peuples de I' Asie centrale et de I' Autronesie").

(Dân tộc học, số 2 – 2001)

NƯỚC PHÙ NAM – MỘT THẾ KỈ NGHIÊN CỨU

Từ cuối thế kỉ XIX, thế giới hiện đại đã biết đến quốc gia cổ Phù Nam qua bản dịch giới thiệu thư tịch cổ Trung Hoa của Hervey de Saint Denys[1] và De Rosny[2].

Mặc dù E. Aymonier cho rằng "Không thể tán thành các tác giả đó đã coi những điều nói trong thư tịch cổ chỉ có ý nghĩa không đáng kể trong việc xác định Phù Nam, thì chính ông lại dựa vào đó để đoán Phù Nam chính là Chân Lạp cả về địa lí và lịch sử"[3].

Cũng không khác mấy Aymonier, Schlegel giải thích tên gọi Bạt Nam (theo ghi chép của nhà sư Nghĩa Tĩnh) là một từ Thái (?), còn theo Parker thì Phù Nam là phiên âm "phnom" nghĩa là "núi" – một từ Khơme, phản ánh truyền thống Khơme[4].

Nhưng đến các thuộc quốc của Phù Nam mà Phạm Sư Man chinh phục, gồm các nước Đốn Tốn, Xích Thổ cho tới Kim Lân thì được đoán định một cách mơ hồ là nước Xiêm, hạ lưu Mê Nam, cho tới Ấn Độ. Có tác giả còn cho rằng nơi tìm thấy bia Võ Cạnh (Nha Trang) cũng là thuộc quốc của Phù Nam, do thấy tên vua Sri Mara trên bia có vẻ giống Sư Man trong thư tịch[5]. Lẫn lộn Phù Nam với Chân Lạp cũng như các thuộc quốc của Phù Nam đã dẫn một nhà nghiên cứu người Mĩ L.P. Briggs, một chuyên gia về bán đảo Đông Dương nhất là về Cam-pu-chia đã viết một bài dài nhan đề "Đế quốc Khơme và bán đảo Malay"[6].

Các sự đoán định đó đều bắt nguồn từ những ghi chép của thư tịch cổ.

Những thông báo thiếu rõ ràng, cụ thể, được dịch và giới thiệu thiếu hệ thống.

P. Pelliot không bằng lòng với tình trạng đó, đã dịch và giới thiệu thư tịch một cách hệ thống theo thời gian lịch sử, các đoạn nói về nước Phù Nam của sử sách Trung Hoa, từ *Tiền Hán thư, Hậu Hán thư,* đến *Tấn thư, Tống thư* của nhà Tiền Tống (420 – 478), Nam Tề thư (479 – 501), *Lương thư* của nhà Lương (502 – 556),

[1] Ma Tuan Lin – Ethnographie des peuples étrangères à la Chine... meridionaux. Paris 1883.
[2] Léon de Rosny – Les peuples orientaux connus des anciens Chinois P. 1886.
[3,4] P. Pelliot – *Le Founan* – BEFEO. III, P.58, 97.
[5] L. Finot – Sur quelques traditions indochinoises – BEFEO. XI – 1911.
[6] L.P. Briggs – The Khmer Empire and the Malay peninsula – Corn. Univ, 1950.

những ghi chép thời nhà Ngô (222 – 280), đến *Tuỳ thư* (589 – 618), *Cựu Đường thư* và *Tân Đường thư* (618 – 916).

Ông còn giới thiệu ba tác phẩm riêng biệt cũng nói về nước Phù Nam là *Thuỷ kinh chú*, trong đó có chương *"Phù Nam kĩ"*, *"Thái bình ngự lãm"*, trong chương *"Nam châu dị vật chí"* và cuối cùng là những ghi chép của các nhà tu hành như Nghĩa Tĩnh qua vùng này trong khoảng thời gian 671 – 695, ghi lại trong *"Nam hải kí quy nội pháp truyện"*, *"Đại Đường tây vực pháp cao tăng truyện"* (chương XXI – XXII).

Qua thư tịch mà P. Pelliot giới thiệu, người ta có thể thấy:

– Có nước Phù Nam ở phía Nam Lâm Ấp, nằm trên bờ biển lớn.

– Nữ hoàng là Liễu Diệp tiếp xúc với người Ấn Độ tên là Hỗn Điền đến từ biển. Hai người kết hôn, sinh con cháu, chia nhau cai quản 7 thành thị.

– Nước có thư viện, sách viết chữ "Hồ".

– Thờ thần 2 tay, 4 tay, lại cũng thờ Phật.

– Vua là Phạm Sư Man chinh phục các nước láng giềng chưa chịu thần phục.

– Nhà ngoại giao Trung Hoa thời nhà Ngô đã đến, được vua Phù Nam tiếp kiến, bấy giờ là vua Phạm Tầm.

Như thế rõ ràng là "người thật việc thật", rất đáng tin.

Phần cuối, ông dành cho việc bình luận ý kiến của các nhà nghiên cứu, của mấy năm cuối thế kỉ XIX – mấy năm đầu thế kỉ XX, đưa ra ý kiến riêng, giải thích thư tịch cổ, chứng minh sự có thật của quốc gia cổ này và của phổ hệ vương triều Phù Nam, bác bỏ ý kiến của E. Aymonier với kết luận "Cuối cùng nếu như sự kiện lịch sử chứng minh cho giả thiết của tôi về một nước Phù Nam có trước nước Cam bốt lịch sử mà nước này nằm ở quá về phía Bắc thì tôi cũng không phải ngạc nhiên khi thấy có sự khác biệt ít nhiều về tộc người của nước phụ thuộc (Cam bốt lịch sử) là cách mà tác giả dùng để gọi Chân Lạp hay nước Cam-pu-chia sơ kì, và nước tôn chủ (tức là nước Phù Nam).

Công trình này của P. Pelliot có nhan đề là *"Nước Phù Nam"* xuất bản năm 1903 trên BEFEO, có thể được coi như mốc mở đầu của việc nghiên cứu về nước Phù Nam, không chỉ tổng kết tình hình nghiên cứu và hiểu biết ở những năm cuối thế kỉ XIX – đầu thế kỉ XX, đề xuất quan niệm mới của mình, đồng thời giới thiệu một cách hệ thống nguồn thư tịch, làm cơ sở đáng tin cậy, vừa làm nền cho ý kiến của ông, vừa mở ra khả năng tiếp tục tìm hiểu. Tính từ đó đến nay, vừa đúng 100 năm, một thế kỉ nghiên cứu về nước Phù Nam – một quốc gia cổ chỉ còn giữ được tên gọi, nhưng không còn thấy hình hài. Vậy, nó đã tồn tại như thế nào?

Còn để lại gì không? và đến nay còn có ý nghĩa như thế nào? Trả lời những điều này, qua một thế kỉ có thể là qua mấy chặng đường.

1. Giai đoạn 1903 – 1945

Từ 1903, giới nghiên cứu đã biết khá nhiều qua thư tịch cổ, nhưng vẫn chưa rõ những gì mà các nhà du lịch Trung Hoa ghi lại từ hơn một nghìn năm trước, vốn cũng hay cường điệu thì có gì là xác thực? Nhiều chục năm sau đó, cho đến giữa thế kỉ XX vẫn chưa có bước tiến nào cụ thể.

Tuy nhiên, cũng có một vài mốc đáng chú ý.

– Năm 1928, G. Coedes viết một bài nghiên cứu nhân bàn về một số địa điểm được coi là kinh đô Chân Lạp thì lí giải về kinh đô của nước Phù Nam, dựa theo lời kể của thư tịch, chủ yếu là một cách gọi tên và độ xa đi đến từ cửa biển (khoảng 200km); thực tế như sẽ nói dưới đây, ông đã vận dụng và giải thích không đúng.

Theo ông, kinh đô Phù Nam xây dựng trên núi Ba Phnom, một dãy đồi đất nhỏ, nằm gần bờ sông Mêkông, nay thuộc tỉnh Preyveng, cách biên giới Việt Nam khoảng 60km. Nói lập kinh đô trên núi cũng là dựa theo một lí thuyết phổ biến bấy giờ[1] coi người Khơme theo truyền thống "Núi", quan niệm Núi là trung tâm "Vnam kanlal", như Angkor ở Phnom Kulên từ thế kỉ IX; đắp núi để xây ở cả nơi không có núi, như Phnom Pênh. Thực ra lí thuyết này cũng không đúng. Nói chung, người ta không xây hoàng cung trên núi mà là xây đền thờ thần. Thần thánh ngự trị trên cao thì nhiều dân tộc quan niệm như thế. Ở Udong, người Khơme xây đền thờ thần trên đỉnh núi còn xây hoàng cung bên dưới, gần chân núi. Mặt khác, họ chưa hề tự nhận theo truyền thống Núi mà tự nhận theo phả hệ Mặt Trời, của thần Mặt Trời (Suryavamsa, theo bia Preah Khan). Chính vua Isanavarman, dòng dõi Kambu còn lấy làm tự hào vì đã cất quân đi đánh thắng "các vua Núi" lại vốn là truyền thống Phù Nam. G. Coedes còn nói rằng, dưới chân núi "Phnom" nay có làng Ba Nam và theo ông, đây là nguồn gốc tên gọi Phù Nam (?). Tên chữ của kinh đô được nói đến trong một vài bi kí là Vyadhapura, có nghĩa Thành phố của người đi săn, cùng đồng nghĩa với Đặc Mục nói trong *Lương thư*, là phiên âm của từ Khơme cổ, *dalmak* có nghĩa là dây thòng lọng (*lasso*) dùng để bắt voi (?). Giả thiết lí thú song vẫn hoàn toàn chỉ là giả thiết, không có cơ sở chắc chắn.

Trên đỉnh Phnom không có dấu vết đáng kể nào của gạch ngói kiến trúc, còn làng Ba Nam không thấy có dấu vết gì của một hoàng cung, chỉ toàn là ruộng lúa, không có dấu vết lối lên xuống "trên bến dưới thuyền".

---

[1] L. Finot – *Sur quelques traditions indochinoises* – BEFEO. XI – 1911.

Cũng bởi ông đặt kinh đô ở Ba Phnom, trên bờ trái sông Mêkông, cách xa bờ sông 3 – 4km nên khi vua Phù Nam bị Chân Lạp đánh, theo Tuỳ thư, đã rút chạy về phía Nam đến xứ Na Phật Na, đoán là Naravaranagara (xứ sở của Đức vua), thì theo ông tức là đến Angkor Borei; cũng tức là phải vượt qua 2 con sông lớn (?). Angkor Borei đâu phải là phía Nam, mà chính là phía Tây của Ba Phnom? Hơn nữa vua Phù Nam rút đến Na Phật Na còn cử sứ thần sang Trung Quốc đến năm 649 mà Angkor Borei thì đã bị vua Chân Lạp chiếm từ cuối thế kỉ VI, nên đến đầu thế kỉ VII (năm 611) đã lập đền dựng bia ở đây (bia Khơme cổ sớm nhất).

Càng ngày càng thấy rõ giả thiết đặt Vyadhapura ở địa điểm Ba Phnom không có một cơ sở nào đáng tin nào, nhưng ông đã nêu lên từ năm 1928 và được nhắc lại năm 1944 khi ông viết Lịch sử cổ các quốc gia Hindu hoá (Histoire ancienne des Etats Hindouisés)[1] và vẫn không thay đổi cho đến năm 1968, năm tái bản có chỉnh lí bổ sung, mặc dù đã có ý kiến khác của L. Malleret năm 1962?

– Năm 1931, chính quyền địa phương phát hiện G. Coedes dịch và công bố 2 minh văn Phù Nam, viết chữ sanskrit thế kỉ V; đến năm 1937 ông lại giới thiệu một bi kí mới (tức là cái thứ 4). Đến nay, điều mà thư tịch cổ nói về nước Phù nam có thư viện, sách viết chữ Hồ, vua đọc được bản văn dài nghìn chữ, xem ra đã có cơ sở để tin. Hơn nữa minh văn có kể tên một số nhân vật, trong đó có tên một ông vua có thể trùng với tên người mà thư tịch cổ đã phiên âm.

– Cũng năm 1931, P. Paris nghiên cứu và công bố không ảnh về một hệ thống kênh đào trên miền Tây sông Hậu, nối với vùng đất phía Tây, vùng Phnom Tapa, Phnom Angkor Borei, gợi suy nghĩ về một vùng lãnh thổ cư trú trù mật của một vùng dân cư cổ.

Tuy nhiên, những kết quả căn bản phải đợi đến năm 1944, khi L. Malleret tiến hành khai quật vùng di tích Óc Eo – vùng chân núi Ba Thê, xã Vọng Thê, huyện Thoại Sơn, tỉnh An Giang.

Thực ra từ mấy năm trước đã rộ lên sự phát hiện tự nhiên và tiếp theo là những cuộc đào bới, thu lượm tự do khá nhiều hiện vật lạ và kim loại quý. Những kết quả mà L. Malleret gặt hái được qua khai quật trên diện rộng thật là không ngờ. Phải nói rằng cho đến nay trên toàn Đông Nam Á, chưa có diện di chỉ rộng đến như thế, số lượng hiện vật phong phú, đa dạng và độc đáo đến như thế, đến mức chỉ một loại hiện vật, một loại hình di chỉ cũng cần đến một chuyên luận nghiên cứu: những nền móng xây gạch và có ngói; những dấu tích nhà ở; hàng vạn vật gốm và mảnh gốm để có thể nói tới một kĩ nghệ gốm, một kĩ nghệ luyện kim, đồng, sắt

[1] G. Coedes – *Histoire ancienne des États hindouisés Extréme* – Orienl, Hanoi 1944.

thiếc; nghề làm đồ ngọc và thuỷ tinh; những đồng tiền Phù Nam bằng bạc; những vật quý có nguồn gốc nước ngoài.

Sau cuộc khai quật năm 1944, Malleret định làm tiếp nữa nhưng phải dừng vì có chiến tranh xảy ra. L. Malleret đã có báo cáo sơ giản vào năm sau trên BEFEO.XLV, đến năm 1951 mới có báo cáo sơ bộ nhân kỉ niệm 50 năm nghiên cứu Đông Dương, sau đó ông mới chỉnh lí hiện vật công bố có hệ thống trong bộ công trình khá đồ sộ gồm 4 tập từ năm 1959 đến 1963 tại Paris.

Vì thế, cuộc khai quật được tiến hành năm 1944 nhưng phải đến 1963 người ta mới biết được đầy đủ về nó.

Rõ ràng là kết quả công trình của L. Malleret tạo điều kiện cho việc hình dung được cơ sở vật chất và cơ sở văn hoá của một quốc gia cổ khá phát triển là nước Phù Nam, là điểm xuất phát cho một quá trình nghiên cứu về sau. Nó xứng đáng là một mốc quan trọng, mốc đứng giữa của một thế kỉ và mốc mở đầu cho một giai đoạn lớn của nửa sau thế kỉ XX, "là điểm xuất phát bắt buộc của mọi nghiên cứu về các tỉnh miền Nam Việt Nam" (P. Manguin, 1987). Ngoài ra, bên cạnh việc cung cấp tư liệu, L. Malleret còn chứng minh một số điểm mới:

1. Những nền móng kiến trúc gạch ngói, những dấu tích nhà ở, nhà sàn, cọc gỗ thuộc cư dân và một nền văn hoá có trước Khơme (*Pre Khơme*), không phải là Khơme, Chân Lạp.

2. Dấu tích con tàu đắm, cảng thị, sinh hoạt sông nước trồng lúa nổi (Oryza sativa) của cư dân ven biển là những người có trước Khơme, Chân Lạp.

3. Với những pho tượng đá Hindu giáo đã được nghiên cứu xếp vào hệ thống tượng "Tiền Angkor", "được đánh số thứ tự" một cách chặt chẽ và với những pho tượng gỗ có phong cách bản địa và niên đại C14 khá sớm, thế kỉ IV – V, ông đi đến kết luận khá mạnh mẽ "Việc nhìn nhận tổng thể này dẫn ta đi đến loại bỏ hẳn ra khỏi văn hoá Óc Eo chính tông mọi pho tượng đá, chỉ trừ một số ngẫu tượng phải xem xét riêng biệt; chẳng hạn tượng Surya ở Ba Thê, hình Trời kết hợp với Trăng có tia sáng xung quanh mà người ta còn thấy trên cả đồng tiền bằng bạc và phù hiệu bằng thiếc"[1].

4. Ông còn thấy và chỉ ông là người trực tiếp khai quật đầu tiên mới phát hiện thấy "những thảm cát đứt đoạn có chứa mảnh, vẩy, đồ nữ trang... Chúng tôi còn tìm thấy cả dụng cụ, đồ dùng mà chúng tôi nghĩ là đồ này còn dính vẩy vàng, có cả đá thử, thoi vàng, đồ trang sức làm dở của một cửa hiệu bị sụp đổ, dấu hiệu của một sự tàn phá thô bạo và đột ngột..."[2].

[1, 2] Louis Malleret – *L'Archeologie du delta du Mekong* – T. III, 1962, tr.67.

5. Qua không ảnh của P. Paris (1931), người ta được biết trên thềm cao phía Tây của miền Tây sông Hậu, nay liền với địa phận tỉnh Takeo – Cam-pu-chia, có một dãy núi đá nhỏ. Phnom Angkor Borei, Phnom Batep, Phnom Da, cách nhau 1 – 3km, cách Phnom Chisor, Phnom Kleang, Phnom Bayang khoảng 15 – 20km. Chính ở Angkor Borei còn có dấu vết tường thành xây đoạn gạch, đoạn đá, dài rộng 1800 – 2000m, có 5 con kênh cổ, số 1 đi Vat Po, số 2 đi Vat Sosey, số 3 đi Vat Speu, chỉ dài 2 – 4km, số 4 đi Châu Đốc dài 15km và số 5 nối liền Châu Đốc đi Ba Thê (Óc Eo) dài 100km. Như vậy, kênh số 4 và số 5 có thể đi từ cảng Óc Eo, từ miền kênh rạch phía Đông đến sát chân tường thành Angkor Borie. Chính ở đây, L. Malleret còn tìm được vật gốm và mảnh gốm, có cả vòi ấm Óc Eo, một số mảnh "thiếc Óc Eo" (tr.300). Ông cho rằng chính đây là Vyadhapura, kinh đô đền tháp Angkor Borei mang dấu ấn Khơme từ đầu thế kỉ VII. Thiết nghĩ không thể thuyết phục hơn, đáng tin hơn nữa.

Kì công của L. Malleret là dựa vào tài liệu khảo cổ học chứng minh chắc chắn có một nước Phù Nam phát triển cao trên địa bàn miền Tây sông Hậu mở rộng sang đến sông Tiền mà ông khảo sát 167 điểm (adM III – IV) và mở rộng quyền lực hơn nữa ra bên ngoài. Nó không gắn với Chân Lạp, không phải là Khơme, hơn nữa thời gian đầu còn là tôn chủ của Chân Lạp – Khơme. Đó là đóng góp rất lớn, rất xứng đáng của L. Malleret mà nhiều nhà nghiên cứu phương Tây vẫn còn bị nhầm lẫn. Tiếp theo là những năm tháng chiến tranh, 30 năm dài (1945 – 1975). Việc nghiên cứu về nước Phù Nam cũng như về những vấn đề lịch sử và văn hoá trên lãnh thổ miền Trung và miền Nam Việt Nam hầu như không có gì mới, không tiến triển gì đáng kể, ở cả trong và ngoài nước.

2. Giai đoạn 1975 – 1995

Cuộc chiến tranh 30 năm chấm dứt, nước Việt Nam đã trở lại hoà bình, độc lập và thống nhất, đã mở ra một giai đoạn phát triển mới của việc nghiên cứu lịch sử và văn hoá miền Nam Việt Nam, nay là một phần máu thịt của nước Việt Nam, được mọi người Việt Nam quan tâm. Giai đoạn này có thể lấy mốc tạm kết thúc bằng tác phẩm "*Văn hoá và cư dân đồng bằng sông Cửu Long*"[1] và đặc biệt "*Văn hoá Óc Eo những khám phá mới*"[2] của tác giả Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải.

Trong 20 năm, các nhà khảo cổ học Việt Nam ở Thành phố Hồ Chí Minh đã thực hiện 20 cuộc đào thám sát và khai quật khảo cổ học, với sự giúp đỡ và tạo điều kiện

[1] *Văn hoá và cư dân đồng bằng sông Cửu Long*, Nxb Khoa học Xã hội, 1990.

[2] Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải – *Văn hoá Óc Eo – những khám phá mới*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1995.

của chính quyền địa phương của các tỉnh. Đồng thời, họ khảo sát kiểm tra lại dấu vết của di tích mà Malleret đã mô tả. Kết quả phải nói là rất phong phú.

Họ đã tìm thấy nhiều đường nước, dấu tích nhà sàn, nhiều nền móng kiến trúc gạch, nhiều đồ trang sức bằng ngọc, thuỷ tinh, nhiều mảnh vàng, hàng nghìn mảnh vàng khắc các hình thần, thú, người, hoa sen, rất nhiều hiện vật gốm, mảnh gốm – loại gốm đặc trưng Óc Eo mà họ đã thử nêu lên mấy đặc trưng chính của xương gốm và hoa văn.

Công việc của họ nhìn chung là có ý nghĩa xác nhận những thành quả của Malleret từ hơn 30 năm trước, đồng thời cũng phát hiện, thu hoạch thêm nhiều hiện vật mới và quý đã được biết từ thời Malleret và nâng tổng số loại hiện vật này lên gấp đôi. Thật là một thành tích không nhỏ. Tuy nhiên, nói cách khác, họ không làm thay đổi gì lắm mà khẳng định và làm giàu hơn những gì Malleret đã đạt được. Ngoài ra, họ cũng có một số điểm mới.

a. Các nhà khảo cổ học đã mở rộng địa bàn nghiên cứu đến cả vùng sông Tiền, đã phát hiện và khai quật nhiều di chỉ mới có dấu tích văn hoá có đặc trưng Phù Nam mà chắc chắn còn kéo dài đến sau Phù Nam như Gò Thành (Tiền Giang), Gò Thành mới (Long An), Lưu Cừ (Tiền Giang).

b. Cùng thời gian, họ còn phát hiện và khai quật các di chỉ Dốc Chùa, Cầu Sắt, An Sơn ở gần Thành phố Hồ Chí Minh là những di chỉ khảo cổ học thời đại đồng thau, chứng tích của nền văn hoá sông Đồng Nai ở miền Nam, tiền đề của sự phát triển của văn hoá tiền sử và sơ sử ở đồng bằng sông Cửu Long.

c. Các tác giả đặc biệt nhấn mạnh đến một phát hiện mới, sự đóng góp mới là họ đã phát hiện và khai quật một số ụ đất đắp ở An Giang, Kiên Giang, Đồng Tháp... Ở dưới sâu vài mét là trụ gạch xây hoặc xếp cẩn thận, trên mặt đáy có đặt ngay ngắn nhiều vật quý, tức là các mảnh lá vàng có khắc những hình khác nhau, mà họ gọi là mộ. Cái mà L. Malleret gọi là "Tanoh Yan" thờ Yang Dari (Nữ thần Bệnh) và không đụng đến thì theo những người khai quật, chính là các Mộ hoả táng, được ghi kí hiệu M1, M2, M3, M12...[1] Thực ra, ngày càng tỏ rõ nhận xét đó là không đúng, bởi vì:

– Ngay trên đất Óc Eo, Malleret lại phát hiện được một số bộ cốt chôn nguyên, không có huyệt mộ xây hay hoả táng. Còn ở Gò Cây Tung (An Giang), cuộc khai quật lớn năm 1993 phát hiện 23 bộ cốt chôn nguyên có nghi thức táng.

[1] Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải, *Văn hoá Óc Eo – những khám phá mới*, Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1995.

– Chính ở đáy của trụ huyệt được coi là mộ đó, thực tế cho thấy dấu vết tro xương rất ít, rất mờ nhạt và hầu như không có xương. Không những thế, bên cạnh mảnh vàng, đôi khi còn có ngẫu tượng linga – yoni bằng vàng hoặc nạm đá quý, thì hiển nhiên mộ không phải là nơi chôn tượng thần. Tiếc rằng do định kiến từ trước, khi đào chỉ chú trọng tìm mảnh vàng, nên đã phá vỡ dấu vết kiến trúc có thể có thuộc hai thời sau, trước khác nhau. Cuộc khai quật năm 2000 ở Gò Tháp – Đồng Tháp mới thực sự phát hiện một mộ hoả táng: đó là một vò gốm loại kiểu Óc Eo, hình cầu trong đựng tro xương, tới hơn 1kg, còn lẫn cả mảnh xương, chôn bình thường cạnh nơi cư trú. Cái gọi là mộ nói trên thực tế chỉ là trụ giới (*sima*) của đền thờ, như đã thấy qua kinh nghiệm ở Đại Hữu – Quảng Bình và nhất là ở Cát Tiên – Lâm Đồng[1].

Cũng trong thời gian này, bắt đầu có chương trình nghiên cứu Nam Bộ do Viện Khảo cổ học Việt Nam thực hiện giai đoạn 1 dài 3 năm: Báo cáo sơ kết Chương trình Nam Bộ[2].

Cán bộ nghiên cứu của chương trình với sự cộng tác của các nhà khảo cổ học Thành phố Hồ Chí Minh đã đi khảo sát phần lớn các tỉnh miền Nam, đã tiến hành 5 cuộc khai quật khảo cổ học ở Gò Cây Tung (An Giang), Gò Cao Su (Long An), Gò tháp Bình Thạnh (Tây Ninh), Nền Vua tức Cạnh Đền (Kiên Giang), Gò Thành mới (Vĩnh Long) 2 đợt trong 2 năm 1998 – 1999.

Những cuộc khai quật này đem lại không phải là sự hấp dẫn của những mảnh vàng mà là những hiểu biết mới đa dạng. Các cuộc khai quật đã báo cáo đầy đủ, đã được nghiệm thu, song đến nay vẫn chưa được chú ý phân tích, giới thiệu, mặc dù nó chứa đựng không ít điều lí thú:

– Gò Cây Tung (An Giang) có rất nhiều hiện vật gốm và mảnh gốm (hàng tấn), có mối liên hệ với gốm Óc Eo, bên cạnh những chiếc rìu đá và bàn nghiền bằng đá. Trên diện tích hàng trăm m^2, trên mặt bằng nền móng kiến trúc cổ rộng lớn xây giật cấp và bên cạnh nền móng này có 23 bộ hài cốt chôn nguyên theo tư thế bó tay chân, trên cùng mặt phẳng nhưng lộn xộn không có hàng lối. Đây là cái gì đến nay chưa rõ? Nó là cuối Phù Nam, bên rìa hay chăng có liên quan gì với Phù Nam?

– Gò tháp Bình Thạnh (Tây Ninh) phát hiện 2 dấu tích kiến trúc sớm (trước thế kỉ VII) và muộn (thế kỉ VIII – IX).

– Gò Thành mới (Vũng Liêm – Vĩnh Long) phát hiện nền móng kiến trúc khá lớn, hơn 100m^2, xây gạch vồ trên nền đất sét nền, cao gần 1m, bên trên một nền cư trú cổ xưa hơn, tầng văn hoá cao 0,5m chứa đầy chặt gốm Óc Eo.

---

[1] Lương Ninh: *Những bông sen vàng ở Đại Hữu – Quảng Bình*, Tạp chí Khảo cổ học, số 2, 1996.

[2] Lương Ninh: *Chương trình Nam Bộ sau 3 năm công tác*, Tạp chí Khảo cổ học, số 4, 1995.

Chương trình nghiên cứu Nam Bộ phối hợp với Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh khai quật Cần Giờ đã phát hiện ra nền văn hoá Cần Giờ, phản ánh một sự đa dạng văn hoá lí thú: Bãi mộ chum chứa hàng trăm chum loại trung bình, 0,6m – 0,8m, vừa có dấu hiệu hoả táng, cải táng, vừa có chôn nguyên của những thời gian khác nhau nhưng đều xoay quanh mấy thế kỉ tiếp giáp của Công nguyên, là táng thức của những nhóm cư dân khác nhau.

Hiện vật tuỳ táng cho thấy phải chăng có mối liên hệ với văn hoá Sa Huỳnh và Óc Eo, chắc là thuộc giai đoạn Tiền Óc Eo?

Trong giai đoạn này còn có thể kể đến một số nghiên cứu khác góp phần xác định rõ hơn về nước Phù Nam:

– Na Phất Na là Naravaranagara, chính là nước Chí Tôn – nước của nhà Vua, gồm cả miền Tây sông Hậu với các cảng thị ven biển, nơi mà vua Phù Nam – dòng vua Núi – Sailaraja chạy về phía Nam sau khi mất kinh đô Đặc Mục Vyadhapura ở vùng Phnom, Angkor Borei và vẫn tồn tại ở đây từ cuối thế kỉ VI đến giữa thế kỉ VII[1]. Kinh đô có tên Vyadhapura là cách gọi muộn, thế kỉ VII – VIII, còn vùng này theo bi kí của hoàng hậu Kulaprabhavati có tên gọi là Kurumbanagara. Bia Phú Hữu gọi vùng Bắc sông Hậu theo cách muộn hơn là Tamandarapurra. Ngoài ra còn có Aninditapura, Baladityapura, Samudrapura – một số trong 7 thành thị mà *Lương thư* kể, nay vẫn chưa xác định được hết.

Về các thuộc quốc của Phù Nam thì hiển nhiên là không có vùng Khánh Hoà – nơi phát hiện bia Võ Cạnh; vùng này thuộc Nam Chăm mà ta đã biết, thường xâm nhiễu Phù Nam mà sứ giả Phù Nam phải phàn nàn kêu ca với vua Trung Quốc. Nhưng rất có thể Phù Nam đã chinh phục, cai trị vùng lưu vực Sêmun đến bình nguyên Khorat và trung lưu sông Mêkông, nơi sẽ lập nước Bhavapura – Chân Lạp mà lúc đầu phải thần phục Phù Nam, đến thế kỉ VI đã vùng lên phá bỏ xích xiềng và tấn công thôn tính lại Phù Nam.

– Vua Phù Nam là Phạm Sư Man còn "đóng tàu to vượt biển lớn, chinh phục hơn 10 nước". Hơn 10 nước này họp thành 2 nhóm nước lệ thuộc Phù Nam là Đốn Tốn (Tun Hsun) ở hạ lưu Mê Nam và Bắc bán đảo Malaya, Xích Thổ (Chih tu) là trên phần còn lại, tức là Trung và Nam bán đảo Malaya. Nói cách khác, các thuộc quốc nằm gọn trên bán đảo Malaya, vươn ra án ngữ, kiểm soát đường buôn bán Đông Tây, và chỉ được biết đến khi Phù Nam suy vong[2]. Vấn đề thuộc quốc

[1] Lương Ninh: *Nước Chí Tôn – một quốc gia cổ trên miền Tây sông Hậu*, Tạp chí Khảo cổ học, số 1, 1981.

[2] Lương Ninh: *Óc Eo và Phù Nam*, Tạp chí Khảo cổ học, số 1, 1987.

trên biển và ở phía Tây coi như được giải quyết một cách chắc chắn, sau không ít những ý kiến khác nhau trao đổi về các thuộc quốc này[1].

J. Boisselier đào U Thong phát hiện trong số nhiều hiện vật, một bình hương đựng đầy tiền Phù Nam, phải tới 20 đồng bạc Phù Nam cho rằng văn hoá khảo cổ học hạ lưu Mê Nam giống Phù Nam. U Thong – một kinh đô của Dvaravati mới là trung tâm của Văn minh Phù Nam?

H.G. Quaritch Wales lại phản đối mạnh, cho rằng ở hạ lưu sông Mê Nam qua cuộc khai quật chung Anh – Thái, phát hiện nhiều gốm rất giống gốm Óc Eo.

Gần đây, I. Glover báo cáo khai quật Ban Don Ta Phet cho thấy rõ những giai đoạn tiền sử ở hạ Mê Nam, giai đoạn bản địa, giai đoạn Phù Nam và mối quan hệ rất rõ của dân Austronesians giữa Phù Nam với hạ lưu Mê Nam và hải đảo.

Tóm lại, những kết quả nghiên cứu gần đây tiếp tục khẳng định vai trò Trung tâm liên thế giới của Phù Nam, địa vị của Phù Nam đối với Đông Nam Á và con đường buôn bán Đông Tây.

– Những nét lớn về lịch sử, kinh đô, lãnh thổ quốc gia, vùng lệ thuộc và về văn hoá (chữ viết, tượng Phật, gốm..) đã có thể nhìn nhận một cách hệ thống trong Văn hoá Phù Nam; trong đó, tên nước được coi là bắt nguồn từ *tên tộc, Mnong, Bnom, Bnam, Người miền Núi*, từ đó mà có dòng Vua Núi – Sailendra hay Sailaraja, nhưng hiển nhiên đã có sự kết hợp với một bộ lạc Nam Đảo mà người ta có thể liên tưởng qua câu chuyện Hỗn Điền – Liễu Diệp và qua những hiện vật khảo cổ học, có nguồn gốc hoặc phản ánh mối quan hệ với văn hoá biển của người Nam Đảo[2].

– Tuy nhiên, về mặt văn hoá, có cái gì là rất đặc trưng của Văn hoá Phù Nam thì phải đến khi phát hiện được pho tượng Phật đứng bằng đá trong tầng văn hoá sâu 1,5m và số pho tượng gỗ đã được nâng lên tới hơn 10 pho mới có thể xác định rõ có một nền nghệ thuật tiêu tượng và một phong cách nghệ thuật Phù Nam[3].

3. Giai đoạn 1995 – 2000

Năm 1997, P.Y. Manguin và cộng sự làm một cuộc tổng kết ngắn gọn (1997) và chuẩn bị cho một chương trình nghiên cứu 1997 – 1998 khá rộng lớn với sự hỗ trợ của nhiều phương tiện kĩ thuật.

---

[1] Lương Ninh: *Cát Tiên – Di tích và lịch sử*, Tạp chí Nghiên cứu lịch sử, số 1 – 2001.

[2] Lương Ninh: *Văn hoá Óc Eo – Văn hoá Phù Nam*, Tạp chí Khảo cổ học, số 3 – 1992.

[3] Lương Ninh: *Pho tượng Phật Nền Chùa và nghệ thuật Phù Nam*, Tạp chí Khảo cổ học, số 2 – 1995.

Họ cũng đã cung cấp cái nhìn tổng thể về di tích cảng Óc Eo. Theo đó cảng Óc Eo rộng khoảng 35km^2 gồm núi Ba Thê và cánh đồng Óc Eo và một diện tích rộng 500km^2 gồm vùng Cảng và cả vòng ngoài, cả hệ thống kênh, đường nước trong phạm vi Óc Eo, Nền Chùa, Cạnh Đền, chuẩn bị tìm điểm khảo sát hoặc khai quật? Dù thế nào thì cũng là một kế hoạch đồ sộ, và chúng ta hi vọng, chờ xem. Trước mắt, nhóm cộng tác Pháp – Việt đã đào thám sát trong năm 1997 trên 3 hố có diện tích 2m^2, 3m^2 và 6m^2 trên núi Ba Thê (độ cao 229m) và đã phát hiện ra những dấu vết kiến trúc, nhưng chưa thấy thông báo nào cụ thể. Thông báo năm 1998 – 1999 của Đào Linh Côn và cộng sự chưa đem lại điều gì rõ rệt nhưng sự giải thích, đoán định của nhóm tác giả đã gây nên sự tranh luận sôi nổi.

Một loại sản vật đặc trưng bản địa rất rõ và về nhiều mặt có thể xem là tiêu chí của tiến trình phát triển kinh tế và văn hoá là gốm. Cho đến nay, đã thu thập được hàng trăm hiện vật gốm, hàng vạn mảnh gốm với nhiều kiểu loại hình dáng, chất liệu và hoa văn khác nhau. Nhưng từ L. Malleret, "hàng trăm hiện vật được phát hiện nhưng phần lớn đứng ngoài sự kiểm tra khảo cổ học" tức do thu lượm chứ không phải được phát hiện trong địa tầng (P. Manguin, đã dẫn).

Cho nên tìm được hiện vật trong đó có gốm trong tầng văn hoá khảo cổ học là một mục tiêu của *Chương trình nghiên cứu Nam Bộ*. Liên tiếp trong 2 năm 1998, 1999, hai hố đào rộng 60m^2 đã được thực hiện trên địa bàn huyện Vũng Liêm, tỉnh Vĩnh Long đã phát hiện tầng văn hoá dày 0,5m, bên dưới móng kiến trúc và nền đất sét dày 1m, đã đem lại không ít điều lí thú. Song cuộc khai quật năm 2000 ở Gò Tháp – Đồng Tháp, nơi đã phát hiện bia Phù Nam số 1, gần 10 pho tượng Phật đứng và nơi mà Hoàng tử Gunavarman phải chinh phục đầm lầy đã bước đầu đáp ứng được sự mong chờ: hàng vạn mảnh gốm với 2 chất liệu mịn và thô, trắng và xám, khá nhiều kiểu hoa văn, hàng chục vòi ấm Óc Eo với kiểu dáng khác nhau, hàng chục vật gốm nguyên (bát, tô vò, nồi)... rất nhiều vật đất nung nhỏ, lạ, là đồ chơi hay đồ thờ (?) rất hiếm gặp ở nơi khác, một vò đựng tro xương, dáng gần tròn, cao 25cm, đường kính 38cm, tròn, xương mịn, trắng, nằm ở lớp 2, sâu 0,8m, cùng lớp này còn có cây đinh ba sắt, dài 40cm, họng tra cán đường kính 0,4m.

Báo cáo khai quật đã xong, nhưng chưa có sự phân tích và nghiên cứu đầy đủ.

Kỉ niệm 300 năm thành lập Sài Gòn – Thành phố Hồ Chí Minh, một bài viết sơ bộ tổng kết, giới thiệu nước Phù Nam từ một phần miền Tây sông Hậu trở thành một cường quốc cổ đại, một trung tâm liên thế giới trải rộng trên khắp châu thổ sông Cửu Long và còn vươn ảnh hưởng thế lực ra bên ngoài[1].

[1] Lương Ninh: *Văn hoá cổ Phù Nam – Văn hoá đồng bằng sông Cửu Long*, Tạp chí Nghiên cứu lịch sử, số 4 – 1999.

"Óc Eo – Ba Thê – vị trí của thành phố cảng trù phú này là thế nào trong nước Phù Nam?... chúng ta tiếp tục với nước Phù Nam cổ kính huy hoàng, nhưng còn đầy bí ẩn, cho đến chính tên thật cũng chưa được biết rõ..."[1]. Những bí ẩn đó, điều chưa biết rõ đó, đến nay không còn là bí ẩn. Khoa học lịch sử đến nay hiểu chưa hết nhưng đã hiểu khá rõ về nước Phù Nam; đó là một quốc gia cổ trên lãnh thổ Việt Nam, một nội dung lịch sử Việt Nam, nhưng đã có vị trí đặc biệt quan trọng ở Đông Nam Á.

(Nghiên cứu lịch sử, số 3 – 2002)

[1] Phạm Huy Thông: *Văn hoá Óc Eo*... Long Xuyên, 1984.

CÁT TIÊN TRONG LỊCH SỬ VÙNG

1. Bối cảnh lịch sử

Trên Đồng bằng sông Cửu Long, Nam bộ Việt Nam, đã xuất hiện vương quốc cổ Phù Nam từ đầu Công Nguyên, rồi phát triển thành một đầu mối thương mại quốc tế, một quốc gia giàu có, một đế quốc cổ đại ở Đông Nam Á. Đến cuối đời Trinh Quán nhà Đường, Trung Quốc (năm 649), thì bị suy vong, do con đường thương mại biển thay đổi, nên không còn thấy ghi sứ bộ ngoại giao đến nữa.

Có ý kiến cho rằng Cát Tiên là một tiểu quốc thuộc Phù Nam. Một số người lại tưởng nhầm Phù Nam là một tập hợp lỏng lẻo các tiểu quốc, như là một hình ảnh *Mandala* mà W. Wolters đã nêu lên (Xin xem NCLS, số 1 – 1998); nhưng trong quyển sách *Vương quốc Phù Nam* (HN, 2005), chúng tôi đã chứng minh vương quốc này kiểm soát chặt chẽ các vùng phụ thuộc, kể cả về mặt ngoại giao và bắt nộp phú, thuế. Mối quan tâm chủ yếu của Phù Nam là kiểm soát con đường biển và các quốc gia nằm trên con đường này, như Đốn Tốn, Xích Thổ... Mặt khác, là một quốc gia – đầu mối thương mại, Phù Nam giàu nhưng không mạnh về lực lượng quân sự, thường phàn nàn trước triều đình Trung Hoa là hay bị Lâm Ấp lấn ép, mong được giúp đỡ, ngăn chặn; nên, khả năng đánh chiếm vùng rừng núi giáp ranh Champa chắc là không có. Như thế không có nghĩa là Cát Tiên không có quan hệ gì với Phù Nam. Có thể có quan hệ trao đổi sản vật và văn hoá. Lâm thổ sản, đá quý, quartz của vùng thượng nguồn sông Đồng Nai, cũng như hải sản, gạo, vải lụa ngoại và gốm vùng biển (chi tiết này còn cần nghiên cứu thêm) chắc chắn được cả hai phía, thượng và hạ lưu quan tâm. Những mảnh vàng ở Cát Tiên hẳn là phải có quan hệ với văn hoá Phù Nam. Đã có những bài viết về các mảnh lá vàng này; ở đây chỉ xin nói thêm, những mảnh vàng đó, rất giống Phù Nam về kiểu dáng mà không đâu có tương tự; với những hình khắc vạch mang tính bản địa (hai hình ném thòng lọng), một số hình thần, người, mang vẻ lạ, như một sự góp nhặt tự nhiên hơn là một tín ngưỡng chú tâm, và có lẽ việc buôn bán *"tiểu ngạch"* này là nguồn tích luỹ lưng vốn của Cát Tiên. Rất có thể một phần đáng kể lâm sản và đá quý mà Phù Nam có là do nguồn Cát Tiên, ngược lại nhiều hiện vật ở Cát Tiên, nhất là các hiện vật đồng, là do nguồn cửa sông Đồng Nai, Biên Hoà.

Có quan hệ, song không phải là thuộc quốc, hay dù là một bộ phận, chịu sự chi phối. Một số mảnh gốm mới phát hiện, được tính niên đại C14 thế kỉ IV, cũng phù hợp với những phát hiện trước đây, ở di tích II A, có 6 chân đèn, 3 vòi ấm Óc Eo và đã được nhấn mạnh *"chính hiệu là gốm Phù Nam"* (NCLS, số 2 – 2001). Nếu như người dân ở đây không mua gốm Phù Nam, gốm đẹp nhất khu vực thì mới là lạ. Gốm có từ thế kỉ I – II đến thế kỉ IV – V được người dân mua về dùng từ khi họ có mặt ở đây, không có nghĩa là công trình kiến trúc phải xuất hiện đồng thời. Sau thì chắc rồi, nhưng là khi nào, lại là điều còn phải luận bàn.

Giữa thế kỉ VII, khi Phù Nam suy vong cũng là một mốc có ý nghĩa lịch sử của vùng. Từ năm này đến năm 802, 150 năm, được coi là thời kì *"Chân Lạp – Tiền Angkor"*. Đây là thời kì được coi về mặt tôn giáo, nghệ thuật, là sự tiếp nối Phù Nam, tôn thờ Visnu, tạc tượng Visnu; về mặt chính trị là sự co cụm vào đất gốc quê hương – vùng trung lưu sông Mêkông đến vùng Đông Biển Hồ. Mặt khác, chính nó bị phân tách thành 2 quốc gia – *Chân Lạp Đất và Chân Lạp Nước* (khoảng năm 713 – 802), lại có 2 lần bị người Giava vào tấn công, cướp phá, bắt giết hoàng gia (năm 774 và 787), nên khả năng đánh, đô hộ hoặc khống chế của Chân Lạp đối với bất cứ đâu trong thời gian này cũng là không hiện thực.

Thời gian sau đó, từ năm 802, là bắt đầu thời kì Angkor, nhất là năm 879, từ di tích *Prah Ko*, tháp xây gạch nhường chỗ cho tháp xây bằng đá; cột tròn thay bằng cột 6 cạnh; mi cửa trang trí hình thần thánh và 5 đầu rắn naga thay thế cho hình cung duỗi trang trí dây hoa lá, một vẻ mềm mại, tươi tắn đã nhường chỗ cho một vẻ nặng nề, thô cứng, chỉ thấy ở Angkor. Năm 2001, ở Hội nghị Cát Tiên lần đầu, mối quan hệ lịch sử, văn hoá, tộc người, *quan hệ vùng*, chỉ mới được cảm nhận bước đầu, được hiểu biết sơ sơ, nhưng đã thấy nhiều phần chân xác; đến nay, sau 7 năm, nhiều mặt lịch sử văn hoá Phù Nam, Champa, Chân Lạp, các tộc người Tây Nguyên đã có những bước tiến mới, thì cũng có điều kiện lí giải vấn đề một cách rõ ràng, chắc chắn hơn.

Có ý kiến cho rằng vùng này chịu sự chi phối trực tiếp của Champa, thậm chí *"là Champa"* nên Cát Tiên là một loại di tích Champa, hay ít ra cũng chịu ảnh hưởng sâu của Champa. Thời gian này, giữa thế kỉ VIII đến giữa thế kỉ IX, đúng là vùng Nam Champa đang nổi lên, có vai trò dẫn dắt cả vương quốc, thời mà sử sách Trung Quốc đổi gọi là Hoàn Vương. Có tác giả coi Hoàn Vương là cách gọi tên nước, tức là có một nước gọi là Hoàn Vương nhưng chính sử Trung Hoa cũng ghi rõ "tên nước *đổi* gọi là Hoàn Vương". Nó chỉ là một giai đoạn, mà thực ra không có chuyện đổi thay gì cả. Vua mới, ông vua trẻ có biệt hiệu là *Vua Trẻ*, tiếng Chăm gọi là *Po Tầm*, dịch chữ Phạn là *Viraraja*, người Pháp phiên âm là *Po Dam*.

Ông còn tự xưng là *Pu po Tana Raya* tức là *Vua của Toàn thế gian*, người Trung Quốc dịch sát là *Hoàn vương* (Hoàn: *có bộ nguyên): toàn thể*; viết (2) là *trả về*). Nhiều học giả nước ngoài không hiểu nên cố tình suy diễn Champa là sự tập hợp lỏng lẻo của 3 – 4 quốc gia như Lâm Ấp, Vijaya, Hoàn Vương, Chiêm Thành. Thời gian này, Nam Champa nhân danh cả vương quốc đánh Chân Lạp trước năm 802, đuổi đến tận kinh đô Sambhupura (ở Sambor) vì Chân Lạp mới phục hồi, định/muốn ra oai. Vương triều này cũng nhân danh cả vương quốc tấn công vùng phía nam Đô hộ phủ nhà Đường hai lần, năm 802 – 809, (đất Hà Tĩnh ngày nay); đồng thời tự vệ, đánh đuổi quân Java xâm lược, cướp phá Po Nagar, năm 774 và 787. Vương triều Nam cũng không biệt lập mà vẫn gắn kết với cả vương quốc, nên vẫn có văn khắc của các vua Trung ương, ở Vijaya và năm 781 có bia 4 mặt của vua Trung ương ở Indrapura (Đồng Dương) dựng ở Po Nagar. Hơn nữa, tháp C7 ở Mỹ Sơn rất có thể do các vua miền Nam xây góp phần, theo phong cách sớm, Hoà Lai, lại chính là nơi tìm thấy một kho báu đồ trang phục dùng cho cúng lễ. Miền Nam có hoàn cảnh riêng về địa thế và về thành phần tộc người nên thỉnh thoảng cũng nảy sinh cuộc đấu tranh "li khai", nhưng như thế, hoàn toàn không phải là "lắp ghép tạm thời" hay chỉ là một tên gọi "*biểu trưng trừu tượng*". Tuy thế, thời gian này, nửa sau thế kỉ VIII, vương triều Nam Champa mới lập, còn phải lo củng cố, chống ngoại xâm, nửa đầu thế kỉ IX, mới xây dựng các đền tháp của mình. Có một số hiện vật là thành phần kiến trúc bằng đá, to và nặng phát hiện ngay trên bề mặt di tích II A có thể làm *một loại chuẩn, rất đáng tin* giúp cho việc định niên đại, tương tác văn hoá và quan hệ khu vực: "Đôi cột đá nhỏ (*colonette*) hình trụ tròn, với 3 hàng "nhẫn" dẹt tròn, trơn, chỉ có trang trí một hàng cánh hoa ở đầu và chân cột đi liền mi cửa khắc dải băng cành lá mở xoè và một hàng bông hoa buông rủ xuống, kiểu hoa bách hợp, "gu" Tây Á (?) cùng với 2 – 3 bậc cửa hình *dấu gộp (accolade)*, chỉ có trong kiến trúc *"Tiền Angkor"*, thế kỉ VIII. (Từ thế kỉ IX, cột tròn đã nhường chỗ cho cột 6 cạnh, văn cành lá rườm rà) (Ph. Stern, 1937).

Rất tiếc là không có một tài liệu nào cho biết niên đại cùng tên gọi của di tích Cát Tiên, nên phải lấy địa danh hiện đại để gọi thay.

Cát Tiên là một cụm/phức hợp kiến trúc đền tháp (*kalan/prasad*), khá lớn, vào loại đền tháp gạch lớn nhất ở Nam Đông Dương, đã được mô tả trong nhiều công trình nghiên cứu, (xin xem *"Cát Tiên – di tích và lịch sử"* – NCLS, số 3 – 4/2001 và ...)

Để khởi công một công trình lớn như Cát Tiên, hẳn là phải có một xã hội có tổ chức, một cơ quan điều hành đã hình thành, một bộ máy Nhà nước và nhất là một mức *thu nhập* vượt xa mức chạy ăn từng bữa của xã hội bộ lạc.

Bước ra khỏi xã hội bộ lạc, tiếp xúc với đời sống tâm linh, người Cát Tiên cổ xưa không theo dòng của người Phù Nam. Dòng Phù Nam và cả văn hoá Tiền Angkor

là sự tiếp nối, học theo Phù Nam, tôn thờ cả Phật giáo và Hindu giáo, chủ yếu chi phái *Visnuis*, xây nhiều đền tháp, tạc nhiều tượng Visnu và tượng Phật để thờ. (Xin xem Lương Ninh – *Nước Phù Nam, một bước ngoặt lịch sử*, KCH, số 3 – 2007). Có một số ít ngẫu tượng linga được phát hiện nhưng thiếu hệ thống mà ngay một số ít này cũng còn phải xem lại đặc trưng, cả thời gian và địa điểm phát hiện. Cát Tiên đi theo dòng khác, theo chi phái *Shivaist*, tượng trưng bằng ngẫu tượng linga – yoni, được nhấn mạnh, chế tác theo khổ lớn. Về điểm này, họ rất gần và dường như đi theo dòng Champa. Tuy nhiên, không có dấu hiệu nào chứng tỏ Cát Tiên phụ thuộc Champa, dù là thời gian nào; thậm chí ở thời của nó, hiện vật Cát Tiên còn phong phú hơn cả Nam Champa.

Có thể nói là Cát Tiên đứng giữa, giao lưu, hỗn dung cả 3 nền văn hoá, Phù Nam, Chân Lạp – Tiền Angkor và Champa, mà không hề có dấu hiệu một bên nào có khả năng lôi kéo, thu hút Cát Tiên thuộc về mình. Đó là do bối cảnh lịch sử của vùng. Nên để hiểu Cát Tiên, có thể tóm lược bối cảnh lịch sử Vùng – Nam Đông Dương như sau:

– Giai đoạn 1: **thế kỉ I – VII** (năm 649) là *Thời đại Phù Nam*, vương quốc Phù Nam hình thành và phát triển rộng khắp trên đồng bằng sông Cửu Long, xây dựng các trung tâm dân cư, các cơ sở tôn giáo, các tượng thờ, xây dựng cảng thị Óc Eo và kinh đô *Nagarapura* (sau chuyển âm là *Angco Borey ở tỉnh Kirivong, nghĩa là dòng Vua Núi, Kirivamsa* (cũ là Ta Keo, thuộc đất Cam-pu-chia).

– Giai đoạn 2: **Năm 649 – 680:** *Thời Sơ kì Chân Lạp, còn gọi là Tiền Angkor*:

Chân Lạp nhân khi Phù Nam suy thì đánh chiếm Phù Nam rồi co về đất bản bộ ở Trung lưu sông Mêkông, chủ yếu ở Kompong Thom, hạ lưu Stưng Sên, Đông Bắc Biển Hồ, tiến hành:

+ Xây dựng kinh đô Isanapura và 3 cụm đền tháp gạch ở trên đất kinh đô: Sambor Prei Kuk, Prei Khmeng, Prasat Andet, ngoài ra, còn có hai ngôi đền riêng, Vat Eng Khna ở trong nhóm Prei Khmeng và Tuol Baset cũng thuộc nhóm Prei Khmeng nhưng lại ở khá xa, ở Batambang (Xin xem KCH, số 3 – 2007).

+ Về nhiều mặt, nhất là nghệ thuật tượng Visnu, *Tiền Angkor* là sự tiếp nối văn hoá Phù Nam và bắt đầu hình thành văn hoá Khơme, từ đó mở rộng dần phạm vi ảnh hưởng.

– Giai đoạn 3: **Năm 680 – 713**: Văn hoá Tiền Angkor còn tiếp diễn, song Chân Lạp sơ kì bắt đầu phân li.

– Giai đoạn 4: **Năm 713 – 802**: Thời *phân li Thuỷ – Lục Chân Lạp*, khủng hoảng và ngoại xâm (của Java) đến cả Chân Lạp và Champa.

Cũng là *Thời Vương triều Nam Champa – Virapura/Hoàn Vương* được thành lập và phát triển.

– Giai đoạn 5: **Năm 802 – 857:** *Giai đoạn khôi phục Chân Lạp*, bắt đầu phong cách Kulên – Angco. Thời khởi công xây dựng 3 nhóm tháp Nam Champa trong mối quan hệ với Mỹ Sơn E1 và Prasat Damtei Krap: Phố Hài, Hoà Lai, Po Tầm/Po Dam.

2. Cát Tiên – niên đại và chủ nhân

Xem xét bối cảnh lịch sử trên đây cũng thấy Cát Tiên không phải và cũng không thể do ai khác xây hộ, dù là Phù Nam, Chân Lạp hay Champa. So với những gì đã biết về Cát Tiên thì không thể ai khác xây hộ, không thể lúc nào khác, ngoài *chính họ, dân bản địa*, tự làm cho mình.

Bản đồ của Anne de Hautecloque (1967) cũng như bản đồ của J. Dournes (1977) đều cho thấy trên phía Nam Tây Nguyên, sinh sống từ lâu đời một nhóm tộc người nói ngôn ngữ Nam Á, gồm người Mạ ở tả ngạn sông Đồng Nai, bên hữu ngạn là người Stiêng ở phía Tây và Bunông ở phía Đông. Người Bunông cũng chính là người Pênông, Mnông. Có lẽ tộc người Mạ sống ở tả ngạn, phía di tích Cát Tiên, đã có vai trò chủ động, tập hợp các tộc lân cận, cùng phát triển, xây dựng (thời bấy giờ). Phải có một lí do nào đó để H. Maitre, người đến nghiên cứu sớm nhất, viết bài, gọi là *"Công quốc Mạ" (la Pricipaute Ma, 1909)*. Khi J. Boulbet đến sống ở đây, kể lại trong quyển sách của mình *(Paris 1967)*, chúng ta mới có điều kiện hiểu đầy đủ hơn. Boulbet không dùng từ *"Công quốc"* (*Principaute'*) như người tiền bối, mà lại viết là *Nggar Maa', Nggar Yaang*. Nói *Xứ* hay *xứ sở* là cách gọi/dịch tiếng Việt thôi; không đúng... Phải dịch sát là *"Nước Mạ, Nước Trời"*. Tại sao Boulbet biết từ này? Chắc không phải ông tự đặt ra mà là gọi theo người bản địa tự gọi thế; lại là học theo một từ *sanskrit – Nagara*, đúng nghĩa là *Quốc gia*, một từ ngữ quen dùng của Phù Nam và Champa mà không phải của Chân Lạp (Họ gọi khác, là *Pura)* ít nhiều, họ đã có ý thức tự coi là một tổ chức cao hơn Bộ lạc. Đến đầu thế kỉ XX, người Mạ đã có nghề dệt, nghề làm gốm, đặc sắc và tiện dùng, xã hội đã có tổ chức, luật lệ nhất định, nhưng vẫn còn nhiều tính chất xã hội bộ lạc.Tuy nhiên, đất đai ấy, ngày nay trồng chè, cà phê và hạt điều nữa, có thể có thu nhập khá, nhưng cách đây hơn nghìn năm, những người nông dân chỉ quen du canh, làm rẫy, quen leo đèo, lội suối, chặt cây, làm thuyền độc mộc đi dọc sông, làm sao có thể làm được công trình xây dựng? Làm sao có kĩ thuật, tay nghề? có mô hình để học theo và nhất là có kinh phí để làm? Đó là cả một bài toán mà chưa có một tộc người Tây Nguyên nào làm được. Người Mạ có thể đã có điều kiện hi hữu, duy nhất để làm.

Không có bằng cứ trực tiếp, cũng không có tài liệu ghi chép đương thời để lại, cho nên nói gì thì cũng chỉ là đoán mò, tán phách. Nhưng di tích đồ sộ còn hiện hữu, không phải từ trên trời rơi xuống; mà nếu từ trên trời rơi xuống thì cũng phải để lại dấu vết, có độ nén, thành hố sâu, ở đây lại sừng sững trên đồi cao, có bậc, cả bậc đá đi vào đền.

Dưới đây là điều đoán đó, nhưng không hẳn là hoàn toàn đoán mò, mà dựa vào những nghiên cứu và hiểu biết hiện nay. Trước hết, xin trở lại mấy điều cho rõ: không thể có việc người Phù Nam, Chân Lạp đến xây hộ; vì sao người ta phải đi đến nơi xa xôi, hẻo lánh để làm hộ? Nếu truyền bá tín ngưỡng thì đương nhiên là phải áp đặt tôn giáo đang là dòng chính, là phái *Vishnu trong Hindu giáo*, song hành cùng *Phật giáo* chứ? Hay Champa làm giúp? Vì lí do gì mà Champa phải làm giúp? Nếu có thì cũng chỉ có thể vào lúc xây xong 3 cụm tháp sớm miền Nam, khoảng năm 850, thì lúc này chính quyền đã trở về vương triều Đồng Dương, họ lại không quen dùng thành phần kiến trúc đá (chỉ có sau thế kỉ XIII) mà ngay từ năm 802, môtíp kiến trúc đá đã thay đổi khác nhiều rồi. Tóm lại phải tìm nguồn gốc ngay tại chỗ thôi

Tây Nguyên từ ngày xưa đã hình thành một nhóm tộc *nói ngôn ngữ Nam Á* ở phía Bắc, gồm chủ yếu các tộc Sêđăng, Banahr, sinh sống ở Kontum ngày nay, trên lưu vực sông Pôcô, con sông băng qua rừng già chảy về phía Tây, đổ vào sông Mêkông.

Chen vào giữa là một nhóm tộc nói ngôn ngữ *Malayo – Polynesia*, gồm chủ yếu các tộc Êđê, GiơRai, sinh sống ở tỉnh Gia Lai ngày nay, trên lưu vực Ia Drang, sông chảy về phía Đông, ra biển, nhưng cũng là ra đến Champa xưa, đã bị cuốn vào ảnh hưởng của Champa.

Phía Nam là nhóm tộc nói *ngôn ngữ Nam Á* khác, ở miền Nam Tây Nguyên, gồm chủ yếu các tộc Mạ, Mnông, Stiêng..., cư trú trên tỉnh Lâm Đồng ngày nay, trên lưu vực sông Đồng Nai, con sông *chảy ra biển, nối với biển*, lại tiếp xúc ngay với *biên viễn miền Đông* của vương quốc thương mại biển, giàu có vào loại nhất thời bấy giờ, là vương quốc Phù Nam. Vị trí tiếp xúc chắc là Biên Hoà ngày nay – một trong 7 *"thành"* (tỉnh) của Phù Nam? Không phải ngẫu nhiên mà ở Biên Hoà dấu tích văn hoá Phù Nam và cả của nước ngoài, tìm thấy phong phú đến như thế. Người Mạ chắc có một nguồn tài nguyên dồi dào mà đến nay ta chưa biết rõ, nhưng đất phún nham Bảo Lộc có thể/chắc có ngọc, quartz; rừng có thể/chắc có hương liệu, ngà voi, sừng tê, gỗ quý (Boulbet nói khá nhiều về các sản vật quý này) và cả gỗ làm củi cho những thuyền ra khơi, đi ven biển, là những sản phẩm ưa thích, cần dùng và có giá trị cao. Đây chính là nguồn tăng thu nhập, tích luỹ, chỉ cần lao động mà người dân thì vốn đã quen làm. Có lẽ đã có hàng đoàn thuyền

độc mộc xuôi ngược sông Đồng Nai tới Biên Hoà, ra tới Cần Giờ và xa hơn nữa về phía Nam. Từ một xã hội bộ lạc, du canh, một Nhà nước đã có thể *hình thành dưới hào quang của vương quốc Phù Nam*; một xã hội phong túc, *rất ăn chơi*, có linga bằng quartz cao 60cm, Dm 25cm, lớn chưa từng thấy (?), 26 cái nhẫn vàng 136 mảnh vàng, gương đồng thời Hán, cái đĩa trang trí hình người, giống môtíp Hi Lạp, cái linga đồng, chưa từng thấy có ở nơi nào. Tuy nhiên, chưa đủ, có tiền rồi, phải có tài nữa; không phải ai cũng đem sức ra đục đẽo đá gạch, tạc các hình tượng được. Thì đây, cơ hội đã có.

Đầu Công Nguyên, khoảng từ thế kỉ II, khi con đường tơ lụa trên bộ và trên biển bắt đầu hình thành, vương quốc Phù Nam trở thành một đầu mối – điểm nút của đường thương mại quốc tế. Đã có nhiều nhà buôn nước ngoài, nhiều nghệ nhân, giáo phẩm đến sống và hành nghề ở đây. Điều này là chắc chắn, chứ không phải đoán. Hàng trăm người Ấn Độ nhất là người *Indo – Scythians* (mà người Trung Quốc gọi là người Đột Quyết, người Hồ) đến định cư ở đây, ở cảng thị. Người Indo – Scythians sống rải rác từ Âu đến Trung Á, nhiều người tài hoa, khéo tay đã tạo nên cả một phong cách tượng Phật vừa có cốt cách Ấn Độ, lại có ảnh hưởng Hi Lạp, gọi là *phong cách Greco – Bouddhique* nổi tiếng. Có lẽ chính họ đã đến làm thuê cho các ông vua Afghanistan tạc những pho tượng Phật cao hơn 50m theo phong cách *Amaravati*, thế kỉ III CN. Rồi nghe tin vương quốc Phù Nam buôn bán làm ăn phát đạt, có lẽ họ đã đến sống, làm ăn, tham gia tạc đến gần trăm pho tượng Visnu và tượng Phật, tạo nên *Trường phái tượng Phù Nam*. Đồng bằng có ít đá, các pho tượng chỉ cao dưới 1m, nhưng tinh tế, sinh động vô cùng.

Cuối thế kỉ VI – đầu VII, con đường hàng hải chuyển ra xa bờ, nền kinh tế của Phù Nam suy thoái. Nhân cơ hội này, Chân Lạp vốn là thuộc quốc của Phù Nam đã nổi lên, tấn công, chiếm đất Phù Nam (Xin xem Lương Ninh, *Vương quốc Phù Nam*, Nxb Văn hoá, 2005). Phù Nam suy vong, Chân Lạp co về đất bản bộ ở Kompong Thom lập kinh đô Isanapura và xây dựng 3 cụm đền tháp, tạc một số pho tượng Visnu để thờ, một số mi cửa mang đậm nét Trung Á. Có lẽ đây là bàn tay của những người *Hồ* (*Scythians*), chạy loạn từ Phù Nam lên đây để yên thân và cũng để kiếm sống, tạo nên một biểu hiện đặc sắc của *Văn hoá Tiền Angkor*.

Việc này tiến hành từ khoảng năm 630 đến khoảng năm 720 thì xong, cũng vừa là lúc Chân Lạp có biểu hiện khủng hoảng, phân li. Người Mạ ở thượng nguồn sông Đồng Nai cách Sambor, Cam bốt không xa; họ vẫn thường có mối quan hệ qua lại, cho đến ngày nay. Một số nghệ nhân Scythians có thể đã sang làm thuê theo yêu cầu của thủ lĩnh người Mạ, tạo nên di tích Cát Tiên hùng vĩ ở trên đồi cao, trong thời gian tiếp theo, khoảng năm 720 – 750, có phần tiếp thu, có phần

cải tiến hơn Prei Khmeng. Cũng có nghệ nhân đi thẳng sang Mỹ Sơn, tham gia tạc mi cửa Mỹ Sơn E1, giống Prei Khmeng "như hai giọt nước", xây và tạc tượng An Mỹ cứ như được mang đến từ Trung Á.

Những nghệ nhân Hồ được thuê nuôi, được có chỗ trú chân trong thời tao loạn, đã giúp thủ lĩnh Mạ chỉ huy kiến tạo đền tháp Cát Tiên, truyền bá một tín ngưỡng mới là tôn sùng phồn thực, cũng là Shiva, dưới hình thức linga – yoni, hợp với ý thích của họ đang có cuộc sống tự nhiên của thời hoang sơ, tuy chưa chắc đã thấm hiểu sâu sắc gì, cho đến ngày nay, tin một cách chung chung, *có Thượng Đế – Yang – Trời.*

Ngược xuôi sông Đồng Nai làm kinh tế từ thời Phù Nam, từ thế kỉ VI – VII, có thể họ đã hình thành một hình thức Nhà nước sơ khai, ít nhất cũng là một *chiefdom,* một *thiết chế thủ lĩnh* và thân tộc, đã xây dựng, tỏ ra không muốn thua kém Chân Lạp, cũng không muốn giống Chân Lạp. Nhưng sau khi Phù Nam suy vong, Chân Lạp phân tách làm hai, rồi loạn lạc, con đường buôn bán, tiếp xúc với biển bị gián đoạn, người Mạ phải co về thung lũng Cát Tiên và Cao nguyên Bảo Lộc, trở lại sống tự cấp tự túc.

3. Đô thị cổ xưa với thời hiện đại

Khoảng năm 750, đền tháp Cát Tiên đã làm xong; Phù Nam đã suy vong, con đường tiếp xúc với biển làm giàu của người Mạ không còn nữa. Chân Lạp bị khủng hoảng, chia rẽ làm hai và loạn lạc gần 100 năm, đến năm 802. Vương triều Nam Champa mới lập, 3 cụm đền tháp Nam Champa cũng được xây, sau Cát Tiên một nửa thế kỉ.

Khoảng 1200 năm, sau đền tháp Cát Tiên, chàng thanh niên Pháp, J. Boulbet đến đây sống, làm rẫy, lấy vợ người Mạ, chứng kiến cuộc sống biệt lập của người Mạ, đứng riêng, đứng giữa hai tộc người, người *Bhrum (Chăm)* và *Kur (Khơme*). Họ có vẻ thân thiện hơn với *Kur,* bởi chính là người *Mnong, Pnông* Cambốt, cùng ngữ hệ, mà e dè hơn với người *Brum (Chăm*), sợ bị thôn tính. Họ sống hồn nhiên, chăm chỉ, phóng khoáng tôn sùng *đấng Thần linh* chung chung, gọi là *Yang – Trời.* Không ai biết/nhớ gì về đền tháp và tín ngưỡng hơn nghìn năm trước. Đền tháp bị đất vùi lấp, phủ kín thành đồi. Nó là sản phẩm của một thời, một hoàn cảnh cụ thể, muốn sống và có điều kiện sống hào hùng, không thua kém ai, nên không có trong tiềm thức, không gắn với tâm linh, ý nguyện, truyền thống trong đời sống của cả tộc người, nên ngày nay, khai quật khảo cổ học, phát lộ đền tháp vẫn không gợi lại một kỉ niệm nào của người Mạ, già cũng như trẻ. Tại sao thế? Nó là chứng tích của một thời xa xưa, thời của vương quốc Phù Nam, giàu có và oai hùng, đứng riêng một góc Trời Đất. Cuộc sống ngày nay đã khác xưa, mối quan hệ tộc người

nằm trong quan hệ quốc gia, dân tộc. Với người Chăm, không còn phải e dè gì nữa, cứ việc đi đến đổi trâu lấy cồng chiêng, thậm chí đặt mua từ Đà Nẵng. Nếu có thể lại tiếp xúc với biển bằng bè mảng thả gỗ trên sông và bằng máy bay cho người. Sự khôi phục và tôn tạo Cát Tiên, cả không gian huyện Cát Tiên làm thắng cảnh văn hoá – du lịch, đi thuyền độc mộc trên thượng nguồn sông Đồng Nai, tỏ rõ là di tích một *Quốc gia cổ – Công quốc Mạ, một đô thị cổ,* cứ coi như thế, và thắng tích văn hoá vùng. Lại nghĩ tới một điều, **vương quốc Phù Nam** *một thời hào quang* rực rỡ *là một đầu mối thương mại quốc tế,* tuy không trực tiếp cai quản, xây đền tháp Cát Tiên, nhưng Cát Tiên là *một hệ quả của nó* mà những mảnh vàng, nhẫn vàng, gương đồng thời Hán. Những vật gốm, những toà tháp... đã góp *phần để lại hình tượng của nó cho đời sau.*

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Ph. Stern. *Le style du Kulên,* BEFEO XXXVII.

2. Lương Ninh. *Cát Tiên – di tích và lịch sử,* NCLS, số 3 – 4, 2001.

3. Lương Ninh. *Nước Phù Nam – một bước ngoặt lịch sử,* Khảo cổ học số 3 – 2007.

4. Lương Ninh. *Vương quốc Phù Nam,* Nxb Văn hoá, 2005.

5. J. Boulbet. *Pays des Maa – domaine des Genies*, Paris 1967.

6. J. Dournes. *Potao une theorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai*, P.1977.

7. H. Maitre. *La Pricipaute Ma*, BE 1909, pp.432 – 464.

8. Anne de Hautecloque. *Les Rhades – une societe de droit maternel,* W.G.F. 1963.

9. Marcel Ner. *Au pays du droit maternel,* BEFEO 1930.

(Nghiên cứu lịch sử, 4 – 2008)

NAM Á VÀ NAM ĐẢO – SUY NGẪM VÀ THẢO LUẬN

Tạp chí Asian Perspectives số 1 tập XXVI năm 1984 – 1985 giới thiệu một số báo cáo/tham luận tập trung về vấn đề Người Nam Đảo của một số nhà nghiên cứu. Thực ra, đây là sự trở lại, có chiều sâu hơn về một vấn đề đã đặt ra từ lâu giữa những nhà nghiên cứu thuộc nhiều ngành khoa học khác nhau, vấn đề gai góc, tốn khá nhiều giấy mực, nhưng đến nay, vẫn chưa có sự "đồng thuận".

1. Nam Đảo – Thảo luận

Trước tiên, xin nói về một số ý kiến trong cuộc thảo luận này (1985)

1.1. Peter Bellwood, Giáo sư Đại học Quốc gia Australia đã có riêng hơn 3 lần bàn luận, năm 1983, 1984, 1985, đến đây, đã trình bày lại, tổng quát quan điểm của mình, giúp người đọc có thể hiểu vấn đề và hiểu tác giả rõ hơn trong bài "Một giả thiết về nguồn gốc Nam Đảo" (tr.107 – 117):

a. Trong khoảng từ 4000 TCN đến 1000 đầu CN, những thành viên của ngữ hệ lớn Nam Đảo (Austronesians) đã lan toả rộng, chưa từng thấy hiện tượng tương tự trong lịch sử loài người. Hậu duệ của họ nay lên tới 250 triệu người, làm chủ lãnh thổ Indonesia, Malaysia, Philippines, một phần Nam Việt Nam, Madagascar, hầu hết đảo ở Thái Bình Dương và xa về phía Đông đến đảo Đông (Easter Island).

b. Cứ liệu căn bản để bàn luận về Tiền sử của một hệ ngôn ngữ của nhân loại, như Nam Đảo thì đầu tiên và trước hết phải xuất phát từ ngôn ngữ học. Hệ Nam Đảo không phải là một nhóm hiển nhiên về chủng tộc, tộc người hay văn hoá khảo cổ, trên nhiều vùng cư trú của họ, trừ một nơi quan trọng là các đảo Thái Bình Dương, nơi chỉ có họ cư trú từ thời Tiền sử. Như thế giả thiết về những nguồn gốc chủ yếu và sự lan toả của những người nói ngôn ngữ Nam Đảo như một sự toàn vẹn thì chỉ có thể dựa vào cứ liệu sinh học con người và khảo cổ học mà không suy diễn rộng thêm (1984).

c. Dấu ấn văn hoá Nam Đảo đã bị xiên lệch qua hàng nghìn năm diễn tiến ở các địa phương.

Đặc trưng vật chất có thể bị lệch do hôn nhân giữa các nơi cư trú và các vùng khác nhau... nhưng ngôn ngữ dù qua hàng nghìn năm vay mượn từ các âm sắc

không liên quan gì thì nói chung vẫn giữ được dấu vết của lịch sử tộc hệ và sự truyền bá mà trong trường hợp xã hội bộ lạc tiền sử như Nam Đảo vẫn giữ được một cách rõ ràng, trực tiếp với lịch sử lan truyền của những người nói ngôn ngữ này (1984).

d. Sơ Nam Đảo (Proto – Austronesian) (PAN) xuất hiện và cư trú ở Đài Loan có thể góp phần làm một tổ tiên chung xa xôi với một nhóm ngôn ngữ Thái và nó gợi ý về một tổ tiên của Tiền Nam Đảo ở lục địa Nam Trung Hoa, dù rằng ngày nay ở đây không có dân nói tiếng Nam Đảo (1984).

e. Suốt thiên niên kỉ V và IV TCN, những người Nam Đảo đầu tiên với một nền kinh tế dựa trên ngũ cốc (lúa và kê) đã lan toả từ Nam Trung Hoa đến Đài Loan và Bắc Philippines, sau đó thì tràn qua hầu hết Indonesia mà ưu thế về kĩ thuật và dân số (mật độ dân số cao đã cho phép họ dần dần thay thế những dân Australoid săn bắn và hái lượm bản xứ) (1984).

(Những điều sau đây nói lại cho rõ rút ra từ bài viết lần trước của chính tác giả – Bellwood, 1983):

f. Quần đảo Indo – Malaysia vào 5000 năm trước đã xuất hiện, sinh sống những xã hội săn bắn hái lượm... đến giữa 5000 – 3000 năm trước (BP), sự bành trướng của người Nam Đảo là một hiện tượng lớn làm thay đổi bộ mặt khu vực (1983).

g. Nhóm ngôn ngữ Nam Đảo có nguồn gốc từ vùng Nam Trung Hoa và Đài Loan, nhưng tôi không tin rằng họ đã toả khắp quần đảo Indo – Malaysia bởi bất kì một sự bành trướng ngắn ngủi và lớn nào của những người cùng ngôn ngữ, kéo theo sự đồng hoá những nhóm không phải Nam Đảo có mặt từ trước (1983).

h. Như thế, 5500 năm trước, sự bành trướng đã đem nghề trồng lúa từ Nam Trung Hoa đến Đài Loan, tiếp đến Philippines và miền Trung Indonesia và có lẽ đã phát đạt ở đây từ 4000 năm trước (1983).

i. Xin ghi nhận là tôi đang thảo luận ở đây về sự bành trướng từ 4000 năm trước, chứ không phải là những cuộc chinh chiến di dân tàn bạo nói chung diễn ra trước đây.

Câu chuyện Nam Đảo một phần là một sự đồng hoá những nền văn hoá khác, còn ở Melanesia thì một phần lại là một sự bị đồng hoá (1983).

k. Vùng khởi nguồn cho sự bành trướng Nam Đảo nằm trong các xã hội Đá mới trồng lúa ở Nam Trung Hoa mà cả hai tài liệu ngôn ngữ và khảo cổ đã dẫn chúng tôi thấy. Sự bành trướng diễn ra chậm chạp và ngắt quãng và khởi đầu bằng sự tăng dân số và nhu cầu tìm đất mới vào khoảng thiên niên kỉ I đối với tôi có thể là lời giải thích thoả đáng nhất. Là những nhóm lan toả như thế, họ đã cải tiến hơn phương pháp đóng thuyền và đi biển và từ khi mà họ hầu hết đã có hình thức

xã hội phân đẳng cấp, chắc chắn họ đã có đủ lí do để suy tôn người con trai trẻ của thủ lĩnh đang còn bị giới hạn trong việc thừa kế gia đình tới chỗ lập làng và lập dòng thủ lĩnh ở nơi đất mới khai phá. Kết quả của nhiều cuộc bành trướng là cùng sống chung với những người săn bắn – hái lượm bản xứ.

Đến đây, P. Bellwood tóm tắt, nhắc lại mấy ý cơ bản (đã trình bày trong Hội thảo Pegnablanca, một địa điểm ở Bắc Philippines):

– Vấn đề nguồn gốc Nam Đảo là vấn đề ngôn ngữ.

– Proto Nam Đảo cư ngụ tại chính Đài Loan hay gần đó.

– Sự bành trướng Nam Đảo thoạt đầu là người tạo lập phong trào, chứ không phải là tham gia riêng lẻ, thứ yếu để học hỏi (điều mà có lẽ sự bành trướng gần đây của người Malay không thể là một mô hình tốt cho sự truyền bá ngôn ngữ trong các xã hội thời Đá mới vào 6000 – 5000 năm trước đây).

– Vấn đề nguồn gốc Nam Đảo và sự bành trướng ban đầu đi liền với sự tăng trưởng và ổn định dân số được thúc đẩy bởi nông nghiệp dựa chủ yếu trên ngũ cốc. Không có bằng cứ khảo cổ hay ngôn ngữ nào cho phép chúng ta coi thương mại là nhân tố quan trọng trong buổi đầu của sự bành trướng Nam Đảo (Lapita và một vài xã hội Thái Bình Dương muộn hơn đương nhiên là ngoại lệ).

Báo cáo khảo cổ học tự nó cho chúng ta biết rất ít giá trị về nguồn gốc Nam Đảo cũng như việc áp dụng vào kết quả nghiên cứu nhân học về di cốt. Tuy nhiên, sự so sánh các sưu tập khảo cổ học với các yếu tố vật chất của Sơ ngôn ngữ Nam Đảo sớm (Early Austronesian protolanguages) có thể cho phép đoán định niên đại ngay cả khi các mối tương quan vẫn duy trì màn che phủ cả hệ thống. Tái cấu trúc ngôn ngữ riêng mình nó khi dựa trên ngôn ngữ không được viết, cũng không thể cho biết tuổi liên quan được đoán định cho sơ kì ngôn ngữ.

– Tôi kết luận rằng vùng tối hậu của nguồn gốc Nam Đảo nằm ở cảnh quan Nam Trung Hoa, thời Đá mới.

Tranh luận của Bellwood là trực tiếp với Meacham không phải một lần, một chỗ, nên sau khi đã trình bày dài 9 điểm như trên, xem ra vẫn chưa yên, nên phải kết lại cho rõ, có 6 điểm thống nhất và 2 điểm bất đồng như sau:

a. Không có bằng cứ thuyết phục về sức ép dân số ở Nam Trung Quốc thời Đá mới.

b. Không thể coi chỉ riêng Đài Loan là nguồn di cư lớn tới phía Nam.

c. Đài Loan là duy nhất có vị trí rất quan trọng trong vấn đề nguồn gốc Nam Đảo mà nền văn hoá Tapenkeng (Đại Bản Kiều) ở thời kì 4000 – 2500 năm TCN xem ra có thể gắn với dân nói ngôn ngữ Nam Đảo.

d. Đài Loan là nơi đã cho thấy tiến trình chủ yếu là bản địa của các nền văn hoá trong hơn 6000 năm cuối trở lại đây (chẳng hạn các nền văn hoá khảo cổ Long Sơn và Nguyên Sơn).

e. Văn hoá Tanshíshan ở Phúc Kiến không có sự đối xứng song song hai bên bờ eo biển Đài Loan.

f. Nói chung, không có bằng cứ khảo cổ học của sự di cư từ Nam Trung Hoa đến Đài Loan và Luzon, nhưng lại có (bằng cứ) từ hai vùng đất liền kề đến Đài Loan.

Tuy nhiên, phải kể ra đây những điểm không thể tán đồng:

a. Những cư dân cổ nhất ở Đài Loan là tổ tiên trực tiếp (và có thể là duy nhất) của dân bản địa ngày nay.

b. Bất kì hình thức chuyển động nào vào Đài Loan đều là không liên quan gì đến văn hoá Tapenkeng.

1.2. W. Meacham – GS Đại học Hong Kong trong bài viết "Không thể có nguồn gốc Nam Đảo ở Nam Trung Hoa", còn nói rằng ở Hội nghị này (Philippines, 1985), các nhà khảo cổ, ngôn ngữ cứ tán tụng mãi về sự di chuyển của người Nam Đảo từ Nam Trung Hoa qua Đài Loan đến Luzon với những từ ngữ "có thể", "không nghi ngờ gì", chỉ có Tôi và W. Solheim theo lời của ông ấy, là thiểu số, hai người. Meacham in ngay trong bài của mình một sơ đồ hình tam giác, với đỉnh A là Bắc Đài Loan, cạnh đáy chạy dọc phía Nam Indonesia, ghi chú "Quê hương người Nam Đảo", nằm trong giới hạn hình tam giác. Như thế là bao gồm hầu hết Đông Nam Á hải đảo, với phần Trung và Nam Bộ Việt Nam. Nằm ngoài đường biên này là Trung Quốc, cả Nam Thái Lan, hạ lưu Mê Nam.

Theo Meacham, ý kiến coi sự lan toả của người Nam Đảo xuất phát từ Nam Trung Hoa là do sức ép dân số, nhưng thực ra cả sự di cư và sự tăng dân số đều rất khó xác định bằng khảo cổ học. Nếu như nó diễn ra từ từ, thì còn không để lại dấu vết gì. Bởi sức ép dân số mà mật độ cao của các di chỉ khảo cổ ngày nay thì thậm chí cái sau cũng không chứng minh được cho cái trước. Phúc Kiến ngày nay hầu như chỉ có di chỉ thuộc giai đoạn 4000 – 2500 năm TCN, nhưng Đài Loan và Quảng Đông lại có tới hàng chục. Các cuộc khảo cứu khảo cổ học ở các tỉnh này có thể cho phép kết luận rằng mật độ dân số cực kì thấp trong suốt thời Đá mới Trung Kì. Khoảng 2500 – 1500 TCN, ở cả 3 tỉnh này, các di chỉ đều tăng, cũng như các vùng lân cận, Bắc Việt Nam và Luzon và còn tăng tiếp vào giai đoạn sau, 1500 – 500 TCN. Tuy nhiên, ngay cả như thế, người ta vẫn phải ghi nhận rằng một vùng rộng lớn đồng bằng còn chưa được khai phá. Nhiều vùng đất này còn chưa được khai thác cho đến cả thời kì Lịch sử khi sức ép dân số đã trở thành một nhân tố rõ ràng... Lí do sức ép dân số xem ra không vững. Trong thời Đá mới, sự gia tăng và vận động của dân cư

liên quan với các nhân tố văn hoá nhiều hơn là bất cứ sự đòi hỏi có tính sinh học nào phải gia tăng cung cấp lương thực. Sức ép văn hoá dưới hình thức khám phá, cư trú chiếm hữu lãnh thổ, mới là động lực chính trong sự lan toả của người Nam Đảo.

Bàn luận chính về khảo cổ học, ông cũng dành một đoạn nói về ngôn ngữ học: "Nếu như tôi có thể biện luận một chút về xu hướng ổn định dân cư thì có thể nói rằng bản thể gốc của những người nói Sơ Nam Đảo đã lan toả trên một vùng rộng, bắt nguồn từ nơi có đa dạng cao về ngôn ngữ kiểu như New Guinea từ đầu rồi phân tách ra với Nam Á (Austroasiatic) hoặc Thai – Kadai ở phía Bắc. Điều đó chỉ có thể diễn ra qua một quá trình từng bước của sự gia tăng khả năng vận động và giao thông của thuyền bè mà sự đa dạng sớm có lẽ còn được lưu giữ ở Đài Loan, rồi được nhào nặn thành một thể đơn nhất hơn của Proto – Malayo – Polynesian để từ đây nảy sinh ra các ngôn ngữ Thái Bình Dương muộn hơn. Phụ nhóm Đài Loan có thể là sự nảy sinh đầu tiên từ bản thể chính, theo nghĩa đó là di thể còn lại của sự đa dạng cao từ gốc thể hiện trong Proto – Austronesian" (p.92).

Di chỉ Đá mới ngoài trời sớm nhất có dấu hiệu trồng trọt được phát hiện ở Ho – mu – tu (T.Q). có niên đại 5310 – 4900 TCN, cũng thấy ở Cái Bèo (4685 – 4405 TCN), Hạ Long (5670 – 5050 TCN) và cũng cho thấy rõ tính liên tục tộc người từ Đá mới Trung kì đến thời đại Đồng trên phần lớn địa bàn. Kết luận logic phải là cư dân Nam Trung Hoa cuối thời Tiền sử là những người nói ngôn ngữ Thái – Kadai và Nam Á (Môn – Khơme và Mèo Dao) và nơi nào không đồng hoá với văn minh Trung Hoa còn lại đến ngày nay, đã trở thành các nhóm như Chuang và các nhóm Thái khác ở Nam Trung Hoa; người Lý ở Hải Nam, người Dao ở Quảng Đông và người Việt Nam. Như nói ở trên, xem ra không thể có một khối tổ tiên người Nam Đảo ra đi mà không để lại di duệ, không có một cụm từ ngữ, một ghi chú trong văn liệu, cũng không một mảng trong các phương ngữ Nam Trung Hoa. Điều đó đi liền với bằng cứ khảo cổ học chống lại sự di cư đáng kể đến Đài Loan, đi đến kết luận rằng người địa phương Nam Đảo không ra đi từ đất liền. Hơn nữa, bằng cứ của tính liên tục ở Đài Loan chỉ rõ hậu thế của văn hoá Đá mới Tapenkeng là người Nam Đảo này. Người Việt và tổ tiên thời Đá mới của họ rõ ràng là Nam Á cũng với lí do như thế. Hai kịch bản có thể đưa ra: 1/Dân Tapenkeng vận động đến Đảo từ đới Chí tuyến (Tropics) khoảng 5000 – 4000 TCN, hoặc 2/họ là cư dân thời Pleistocene (hàng trăm nghìn năm) mà người Changpin là đại diện.

W. Meacham còn cung cấp thêm một ít tài liệu khảo cổ học:

– Ở Đài Bắc, trong văn hoá Nguyên Sơn (2640 TCN – 215 SCN) vừa có bôn có nấc, rìu có vai, gốm có văn hình học, quan tài hòm đá chôn người chết;

– Ở Luzon, Philippines văn hoá cự thạch Chihlin, niên đại 1905 – 780 TCN vừa có hòm đá, phiến sàn và bàn đá, menhirs;

– Ở đảo Lan Yu (Botel Tobago) niên đại 600 – 1155 SCN có tục chôn người chết trong mộ vò, trong đó phát hiện được cả thể đeo hình hai đầu thú làm bằng nephrite.

1.3. R. Blust – GS ngôn ngữ học Đại học Honolulu, Hawai: "Quê hương người Nam Đảo: một triển vọng ngôn ngữ học":

Sự phát hiện hệ ngôn ngữ Ấn – Âu được coi là một thành tựu lớn về trí tuệ của thế kỉ XIX. Việc khôi phục hệ Proto – Indo – European tự nhiên dẫn đến câu hỏi "Đâu là ngôn ngữ tiền sử này? những ai là hậu duệ hiện nay? Có những người nào nói hệ ngôn ngữ này, từ Iceland đến Ấn Độ? Bàn về Urheimat hay quê hương người nói Ấn – Âu, các nhà ngôn ngữ học nhận rằng có 3 cách tiếp cận: 1 – Nghiên cứu cổ ngôn ngữ học (Linguistic Palaeontology) ("the Worter und Sachen technique" (Từ và đối tượng phương pháp); 2 – Lí thuyết di cư; và 3 – Toponymy (Nghiên cứu địa danh học). Nhắc tới những nhà ngôn ngữ học lớp trước, như Pictet, Anceaux (1965) và nhất là Hendrick Kern (1889), ông nhắc lại ý kiến của H. Kern cho rằng được phổ biến rộng trong ngôn ngữ Nam Đảo là các từ mía, dừa, chuối, tre..., Malay: tebu; Fidji: dovu; cả những từ khoai, sắn... nên cho rằng quê hương của Nam Đảo hẳn là ở giữa đới Chí tuyến, ít nhất cũng không xa lắm. Với sự phổ biến của những từ có họ hàng với gạo, Nam Đảo ở ngay gần lục địa Á châu. Từ đó, ông lập sơ đồ:

F –– AN!

WMP –– MP!

CMP –– CEMP

SHWNG –– OC!

AN: Nam Đảo

F: Formosan: Sơ kì Phụ nhóm Đài Loan

MP: Malayo – Polynesian (Các ngôn ngữ Nam Đảo ngoài Đài Loan)

WMP: Tây MP (Philippines, Tây Indonesia, Chamic, Tây Micronesia, cả Paluan, Chamorro)

CMP: Trung MP (Sunda, Sumbawa, Molucca)

EMP: Đông MP (các ngôn ngữ Đông MP) – (Các dấu gạch là liên hệ ngang/dọc)

SHWNG: Nam Halma và Tây New Guinea, gồm Halmahera, Tây New Guinea, Sông Mamberamo và lân cận.

OC: Oceanic, gồm: các AN của Melanesia, Micronesia và Polynesia.

Ông còn trình bày thêm, đoán định thời gian lan toả/di cư của các nhóm:

1 – Ca 4500 TCN: AN > F + MP

2 – Ca 3500 TCN: MP > WMP + CMP

3 – Ca 3000 TCN: WMP >?

CEMP > CMP + EMP

4 – Ca 2500 TCN: EMP > SHWNG + OC

5 – Ca 2000 TCN: CMP>

Tuy đây là những đoán định chuyên môn cao, song vẫn còn cần xác định, lí giải một cách cụ thể đối với từng địa phương, từng thời gian mà chính ông cũng đã cố gắng chứng minh một cách chi tiết hơn: Hầu như toàn bộ đảo Ryu Kyu (Nhật Bản) là nơi định cư của người Nam Đảo đến từ Đài Loan.

Giai đoạn 3, muộn hơn một chút, khoảng thế kỉ III – IV TCN, diễn ra một sự vận động từ Tây – Nam Borneo, đến định cư ở đông Sumatra, bán đảo Malay, một phần rộng lớn bờ biển Đông Nam Á, tới cả vịnh Bắc Việt Nam. Phức hợp thổ ngữ này hơi khác nhóm phía Bắc, tạo thành ngôn ngữ Chamic hiện đại và Acheh, còn nhóm nam thì hình thành "phức hợp Malayic" (Malay trong mọi hình thức phương ngữ, Minangkau – Kerinci, Iban và những ngôn ngữ Malayic Dayak khác ở Borneo, Madura, Sundan, có lẽ cả Lampung). Mối quan hệ chính xác của các nhóm ngôn ngữ này bởi cái mà trong các văn liệu sớm đôi khi được gọi là "Deutero Malays" (thứ cấp) cho đến các ngôn ngữ không phải Malay ở Sumatra (Gayo, Simalur, Sichule, nhóm Batak, Rejang, Mentawai, Enggano, được nói bởi cái gọi là những Proto Malays vẫn không được rõ ràng, tuy một số đông về sau cũng tạo thành một phụ nhóm (Nothofer 1986). Moken ở bán đảo Mergui có thể xếp vào nhóm Sumatra mở rộng, có khi trước cả người Malays đến Sumatra.

Mối quan hệ gần gũi bên ngoài của các nhóm ngôn ngữ Malayo – Chamic xuất hiện cùng với nhóm Java – Bali – Sasak, rồi có lẽ với các ngôn ngữ Barito ở đông – nam Kalimantan (gồm cả Magalasy). Mối quan hệ này gợi ra một ngôn ngữ sơ khởi được nói ở Đông – Nam Kalimantan, có lẽ vào giai đoạn 1500 – 1000 TCN mà họ trước tiên nhập vào nhóm tổ tiên của Malayo - Chamic và Java - Bali - Sasak. Nhóm sau này nhập vào khoảng năm 1000 – 800 TCN.

Muộn hơn một ít, chắc chắn là hầu hết Madagascar đã có sự định cư của dân Đông – Nam Borneo, như Dahl (1951) đã nêu lên, như Java, Bali, Lombok; còn Tây Sumbava còn muộn hơn nữa, khoảng 2500 năm trước, từ Borneo hay Sumatra đến. Ông đưa ra một số ví dụ, nhiều nơi khác nhau gọi bukit, wukir, bukl nghĩa là đồi, núi; gunong là gò; amian, amian – an là phương Bắc; qamisan là gió rét, gió bắc; pan, qaban là thuyền...

1.4. W.W.G. Solheim II, GS Đại học Honolulu Hawai: Giả thiết Nusantao: Nguồn gốc và sự lan toả của dân nói ngôn ngữ Nam Đảo – Ông tự nhận là

"thiểu số hai người", nhưng lại là người có thâm niên nhất, nhiều công trình và nổi bật trong lĩnh vực nghiên cứu này, một người "có thẩm quyền".

Ông đã trình bày lại vấn đề một cách hệ thống, có ý kiến một cách căn bản. Dưới đây là một số nét lớn trong các ý kiến của ông: Có sự hiểu nhầm về đối tượng của "nguồn gốc người Nam Đảo", bởi nó có 3 chứ không phải một. Nếu nghiên cứu Nam Đảo và nguồn gốc của nó thì chỉ cần đến ngôn ngữ học. Nếu nghiên cứu, sự lan toả và tiến trình của văn hoá tộc người của những người nói ngôn ngữ Nam Đảo ngày nay thì ắt chỉ cần đến khảo cổ học. Nhưng nếu nghiên cứu, sự tiến triển và sự lan toả thì chỉ có thể làm được với nhân học hình thể.

Trong những người có thâm niên nghiên cứu vấn đề này, theo ông, phải kể trước hết là Robert Heine Geldern, có công trình nghiên cứu vào các năm 1932, 1937, 1951, 1958, 1966 và 1974. Ông ấy cảm thấy từ Nam Trung Hoa, những người nói ngôn ngữ Nam Đảo đi về phương Nam, qua Đông Dương (Indo – China), đến bán đảo Malay, rồi đến Tây Indonesia, khoảng năm 2000 TCN. Từ đây, họ chia làm hai nhánh, một đi về Đông Java, một đi về phía Bắc, qua Sulawesi, đến Philippines và Đài Loan, một số ít đến Nhật Bản, số còn lại đi tiếp về Thái Bình Dương. Một tác giả khác, Otley Beyer cho rằng có nhiều cuộc vận động khác nhau (các làn sóng di cư của người nói tiếng Nam Đảo đi từ Nam Trung Hoa và Bắc Việt Nam đến Philippines. Ông cho rằng loại bôn mới, gọi là bôn Luzon, có đường gờ ở giữa, dẫn đến một kiểu đốc khác, hay có tra cán, phát hiện ở Philippines và sớm được mang đến Tây Polynesia. Thor Heyerdahl (1964) lại nêu một ý kiến khác rằng quê hương Nam Đảo ở Nam Trung Hoa hay Bắc Việt Nam. Từ đây, họ đi về phía Đông, dọc theo bờ phía Tây của Luzon, Philippines, Bắc và Đông theo dòng (hải lưu) giữa Luzon và Đài Loan, rồi đi về phía Bắc, đến Nhật Bản...

Tôi (Solheim II W.G) là người đầu tiên (năm 1975) đưa ra tên gọi Nusantao (người gốc đảo) của những người nói ngôn ngữ Nam Đảo, để gọi dân đã và đang nói NĐ, thay cho cách gọi lủng củng "những người nói ngôn ngữ Nam Đảo". Cũng là đưa ra một cái tên có gốc Nam Đảo, phân biệt với gốc Ấn – Âu. Điều này không loại trừ vấn đề đã nêu trên là nói tới cả hai, văn hoá và dân cư, mà không nói tới ngôn ngữ.

Tôi đã nêu giả thiết rằng các ngôn ngữ phương Nam (Austric languages) đã được nói ở khắp Đông Nam Á, kể cả Sunda – land suốt thời Cánh Tân muộn (Late Pleistocene). Đợt biển tiến thời đó đã biến Sunda thành các đảo ngày nay, nên 1/3 Đông – Nam tách khỏi 2/3 Tây – Bắc, cách biệt những người ở phía Đông với phía Tây và Bắc. Tôi thêm vào giả thiết này là sự cách biệt đó đã dẫn đến sự phát triển của Tiền Nam Á (Pre – Austroasiatic) trong lục địa và Sumatra, còn Tiền Nam Đảo thì ở ngoài Đông Indonesia và các đảo Nam Philippines.

Dân phía Tây ngày càng lục địa hoá, vẫn hướng về phía Đông, về biển, còn dân phía Đông biển hoá lại nhớ về đất nên sống trên nhiều đảo. Nếu giả thiết này là đúng thì vấn đề đi liền là trong một vùng nào đó, bước phát triển tiếp theo sẽ phải diễn ra. Như thế thật đáng để xem cấu trúc của Proto Nam Đảo để thấy nó có thể cho biết gì về không gian vật chất của quê hương Nam Đảo: "Họ có một nền kinh tế đa dạng dựa trên nông nghiệp và đánh cá, bổ sung bằng săn bắn và trồng cây. Nghề trồng mầu gồm có trồng củ, cam, chuối, mía, quả có bột, dừa, Cytosperma và Alocasia, sago và có lẽ cả lúa. Đi biển bằng thuyền buồm hay mái chèo. Dùng công cụ đá gỗ và vỏ ốc...".

Tôi đã nhấn mạnh rằng kĩ nghệ chế tác công cụ đá làm mảnh tước hoặc kiểu như mảnh tước ở miền Trung Philippines là được mang đến từ Đông Indonesia, qua Palawan khoảng 5000 TCN, nhưng không bao giờ đến Bắc Philippines hoặc Đài Loan và chỉ ít lâu sau, kĩ nghệ đá mài rìa mới được mang từ Đông Indonesia lên phía Bắc. Như thế, có thể thấy là công cụ vỏ ốc là một phần công cụ chuyên nghiệp của Nusantao nói ngôn ngữ Proto Nam Đảo. Công cụ vỏ ốc, kể cả bôn có rìa, niên đại thiên kỉ V TCN, mà còn sớm hơn đã được phát hiện ở các di chỉ Palawan và Nam Mindanao, cũng như các đảo Đông Indonesia. Tôi chỉ thấy một ít bôn vỏ ốc từ các di chỉ bờ biển Phúc Kiến, thuộc thời Đá mới trong Bảo tàng tỉnh Phúc Kiến, nhưng tôi lại không thấy bôn vỏ ốc trong số công cụ phát hiện được ở Đài Loan và Trung Hoa.

Người Sơ Mã Lai Đa Đảo (Proto Malayo – Polynesian) đã len lỏi về phương Nam, qua Philippines, giữa những người quan hệ chặt chẽ với dân nói tiếng Tiền Nam Đảo (Pre – Austronesian), được chở đến bằng nghề hàng hải Nusantao. Một bộ phận nói ngôn ngữ Proto – Austronesian cũng đã có thể vận động về phía Nam, dọc bờ biển Việt Nam đến khoảng 3500 năm TCN, khi mà từ Đông Nam, trông vào bờ biển Việt Nam, những người chuyên chở Nusantao phát hiện ra luồng lạch và Gió mùa để vượt qua Palawan và các đảo Calamianes ở phía Tây Philippines suốt mùa Hè và Tây Borneo suốt mùa Đông. Có 2 nhánh Nusantao, nay nói tiếng khác nhau, nhưng có quan hệ với các ngôn ngữ Nam Đảo, đã có thể cùng đến và có thể tiếp tục đi về Nam, Đông và Tây, mang theo 2 dạng chủ yếu khác nhau của văn hoá Nusantao và đều quan hệ đến mức nào đó với các ngôn ngữ Nam Đảo khác nhau. Giả thiết này cũng có sự vận động Nusantao có bản chất khai phá/chuyển đổi từ bờ biển Nam đến Bắc Trung Hoa, đến Nam Triều Tiên và Kyushu Nhật Bản.

Lí do chính mà tôi không kể Đài Loan trong sự vận động của Nam Đảo vì eo biển giữa Luzon và Đài Loan rất khó đi lại (Ông đưa ra 4 bản đồ hướng gió và dòng nước để chứng minh) và tiếp: Tôi đã từng trình bày một giả thiết mới về quê hương của truyền thống gốm Sa Huỳnh – Kalanay. Nói gọn là cái truyền thống gốm này được

người Nusantao mang theo trên đường giao thông biển rất rộng, dọc bờ biển Nam Trung Hoa và Việt Nam, từ vùng Hong Kong đến cực nam Việt Nam và từ bờ bên kia của biển Nam Trung Hoa ở phía Đông, từ Nam Đài Loan đến Sarawak và thung lũng Cagayan ở bắc Luzon. Khi tôi cảm thấy những yếu tố này trong truyền thống đó đến từ Đài Loan, thì tôi lại không cảm thấy truyền thống đó chính nó đã từng có mặt ở Đài Loan. Đây là điểm kết của định nghĩa lại của tôi về Nusantao.

Lúc đầu, tôi đã định nghĩa Nusantao là những người nói tiếng Nam Đảo, áp dụng cho cả thời Tiền sử, Lịch sử và Ngày nay. Tôi đã không quên chú ý đến sự cân bằng của ngôn ngữ, dân cư và văn hoá... Sự cân bằng này có ý nghĩa trong từng thời gian, nhưng không phải kéo dài suốt. Cũng như thế, tôi không nghĩ về dân cư theo nghĩa sinh học mà về nền văn hoá của họ. Để tác động nó từ mối quan hệ trực tiếp với ngôn ngữ và với thực thể sinh học, nay tôi định nghĩa Nusantao là dân gốc Đông Nam Á và những hậu duệ của họ, với một nền văn hoá hướng biển, ngay từ đầu mà những sự bắt đầu đó có lẽ diễn ra ở đảo Đông Nam của Đông Nam Á, khoảng 5000 TCN hay có thể sớm hơn một chút. Phần lớn dân cư với nền văn hoá này vào bất cứ thời gian nào, có thể người nói ngôn ngữ Tiền – Sơ Nam Đảo cũng biến đổi số lượng nhiều ít, lúc này lúc khác, dần dần không nói đến một ngôn ngữ có quan hệ gần gũi với Nam Đảo. Cũng có thời gian, nhiều người nói Nam Đảo khác sống trong đất liền mà không hướng về biển thì tôi cũng không coi họ là Nusantao.

1.5. Te - Tzu Chang, Viện trưởng Viện lúa quốc tế Laguna Philippines:

Chủ đề của ông là bàn về nguồn gốc, nghề trồng lúa gạo và sự lan truyền của lúa. Theo ông, tần số giống lúa hoang ở Đông Nam Á là khá thấp cho nên có thể lúc đầu, lúa là thứ bổ trợ cho các loại mầu, như củ, quả... Các loại lúa được ưa trồng sớm là Lúa Nước – Oriza Sativa, giống Indica, Japanica, Javanica. Một số niên đại C 14 của một số mẫu là: Nam Sulawesi: 4000 TCN (Glover 1977), Ban Chieng: 3500 TCN (Yen, 1982), nhưng Ban Nadi, gần Ban Chieng lại là 1400 TCN (Higham 1984, Chang and Loretto, 1984), còn Bắc Luzon là 1400 TCN (R.Shutler, 1985), Heng Chun, Đài Loan là 2000 TCN và Yan Shan, Đài Bắc cũng là 1550 TCN (Wang, 1985). Như thế ngoài đảo, kể cả Đài Loan và Luzon muộn hơn trong đất liền hơn nghìn năm. Đáng tiếc nhiều người không được biết nghiên cứu của Đào Thế Tuấn (Khảo cổ học số 2 – 1994). Đương nhiên lúa phải muộn hơn, sau mầu, củ, quả, bầu, bí. Bản đồ Lúa nước của hai ông Tuấn và Chang không khác nhau nhiều, nhưng chỗ khác nhau lại rất có ý nghĩa: một số mẫu ở đất liền sớm hơn nhiều: Hà Mậu Độ, Triết Giang, Trung Quốc: 6950 BP; Ban Chieng, lúa dại: 6480 BP, Xóm Trại, Hoà Bình, Indica: 8000 – 6000 BP; Từ kết quả phân bố trên đây, Đào Thế Tuấn đi đến nhận xét: miền Bắc Việt Nam là một trung tâm đa dạng

giống lúa, phong phú hơn các vùng xung quanh, một trung tâm phát sinh cây lúa ở Đông Nam Á. Bản đồ của hai ông có điểm giống nhau: nơi phát sinh cây lúa có lẽ ở chỗ tiếp giáp giữa Đông – Bắc Ấn Độ với Myanmar hoặc là "tam giác vàng" nơi tiếp xúc của Bắc Việt Nam – Lào – Thái Lan – Myanmar... Từ đây chia làm 2 nhánh: đi về Bắc Trung Quốc rồi sang Nhật Bản, Triều Tiên; nhánh thứ hai đi về phương Nam, đến vùng hải đảo Đông Nam Á, Indonesia, Philippines rồi Đài Loan. Như thế, Lúa nước – Oriza Sativa có thể xuất hiện dưới một số dạng dại từ sớm là khoảng 6000 năm TCN, bắt đầu được thuần hoá dần từ thời Đá mới, khoảng 4000 năm TCN và từ đây làm cuộc hành trình đi khắp Đông và Đông Nam Á đến những thế kỉ cuối TCN và đầu CN.

2. Suy ngẫm

Người đọc không khỏi phân vân khi các học giả chia làm 2 nhóm trái ngược nhau hoàn toàn trong thảo luận về Quê hương người Nam Đảo, cũng là Con đường đi của người Nam Đảo.

Nhóm thứ nhất, có 2 nhà khảo cổ học chủ trương con đường đi từ Tây – Bắc đến Đông Nam, nhưng hai người lại có 2 điểm xuất phát khác nhau: Bellwood thì từ Nam Trung Hoa còn Meacham thì trừ Nam Trung Hoa mà chỉ kể từ Đài Loan. Mỗi người trong khi thảo luận có những điểm yếu đã được đối phương nêu lên. Thuộc nhóm này, con đường này, còn có mấy nhà ngôn ngữ học, như Blust, cả R.H. Geldern, nhưng giữa các nhà ngôn ngữ học cũng có sự khác nhau: chỉ từ Đài Loan (Blust) và có thêm Bắc Việt Nam (Geldern). Meacham tự coi là thiểu số, nhưng thực ra ông chỉ khác Bellwood ở điểm xuất phát thôi. Chỉ có Solheim là thuộc nhóm hai, chủ trương con đường đi ngược lại, từ Đông – Nam đến Tây – Bắc. Bắc thì xa nhất là Nam Trung Hoa, còn Đông Nam thì điểm xa nhất là Timor hay New Guinea. Nhưng dù đường nào thì cũng không phải là đi thẳng một mạch mà có những chỗ rẽ, nơi dừng. Điểm dừng của con đường thứ nhất là những nơi nay con dan noi ngon ngu Nam Đảo. Nơi rẽ của con đường thứ hai là nơi có những dấu tích tương đồng của hiện vật khảo cổ học. Chính vì có hiện vật khảo cổ "nhìn tận mắt, bắt tận tay" mà Solheim có những lời quyết đoán về đường đi, lối rẽ.

Tôn trọng ý kiến riêng của các học giả, không thể bình phẩm về những chi tiết dù có thuyết phục hay không, mà ở đây, chỉ xin nêu một vài "suy ngẫm chung":

2.1. Người Nam Đảo đi lang thang như thế để làm gì?

Có tác giả cho là nguyên nhân tự thân, do "sức ép dân số", nhưng trong thảo luận hình như đã bị thuyết phục, đã rút lui ý kiến? (Bellwood). Có tác giả lại cho là do "sức ép văn hoá", nhưng không thấy lí giải cho rõ ràng (Meacham) ("Khám phá, cư trú, chiếm hữu lãnh thổ" mà là "sức ép văn hoá" sao?).

Chính Bellwood cũng có đưa thêm một lí do khác "được thúc đẩy bởi nông nghiệp, dựa chủ yếu trên ngũ cốc", tức là làm gì thì không thấy giải thích?

Người ta đã biết, đương nhiên việc trồng mầu và quả, củ có trước nghề trồng lúa nhưng cây Lúa Nước (Oriza Sativa) từ khi được nuôi trồng, thuần hoá, như đã biết, khoảng 3500 năm TCN trước tiên ở vùng giáp ranh Việt Nam – Lào – Trung Hoa, đã có ý nghĩa đặc biệt lớn đối với dân Đông Nam Á, bởi nó có giá trị dinh dưỡng cao, hoàn toàn thích nghi với thổ nhưỡng và khí hậu, dễ chế biến để ăn (luộc, hấp/đồ), nhất là với những nơi ẩm, mưa nhiều và sống trên sông nước. Do đó, chắc chắn nó đặc biệt hấp dẫn những người đi biển, sống trên đảo xa, thúc đẩy họ tìm đến nguồn lương thực và học nghề trồng lúa từ trên đất liền... Hiện không có bằng cứ khảo cổ học về hiện vật và niên đại của việc cư dân nông nghiệp từ trong đất liền đi "khai hoá văn minh" trước, dạy nghề trồng lúa cho dân hải đảo.

Cuộc thảo luận chỉ mới gây cảm tưởng về sự đi lang thang của người Nam Đảo, mà chưa tạo được sự quan tâm đến vấn đề thiết thực của sự phát triển xã hội: tức là họ đến những đâu? Ở nơi đó có người nào đang sinh sống hay là hoang mạc? Tình trạng cuộc sống ở đó, tình trạng cộng cư đã diễn ra như thế nào, về sau hình thành những vùng dân cư như thế nào? Có đóng góp gì với lịch sử? Đó là nội dung mà chúng tôi sẽ thử bàn đến dựa trên thực tế đã được biết trên lãnh thổ Việt Nam, cũng là góp phần vào vấn đề đang được quan tâm, thảo luận.

2.2. Điểm xuất phát – Trong thảo luận, dường như vai trò của Đài Loan được đánh giá cao quá, dù coi đây là nơi bắt đầu hay là điểm dừng chân thứ hai sau lục địa Trung Hoa... Sở dĩ như thế có lẽ là vì hòn đảo này có sinh sống một cộng đồng dân bản địa "nguyên thuỷ dân", một bộ phận nói ngôn ngữ Nam Đảo, cũng là nơi phát hiện được 2 – 3 nền văn hoá khảo cổ học Tiền sử, có thể gắn với cư dân bản địa lâu đời... Nhưng theo tôi, vị trí của đảo này không cao như đã từng được nghĩ. Theo thống kê, đảo tuy lớn, 35.980km^2, nay có khoảng 21,5 triệu dân (Đài nhân). Năm 1650, số nhân khẩu là 15.000 người Hán, với khoảng 50.000 người có mặt sau một chút, nhưng cũng gồm 3 nhóm, phần lớn từ đại lục di cư sang (người Hakka, Holo...), (Wi Vun – Đại học Cheng Kung, 2004) tổng cộng 65.000 người, còn dân bản địa nói ngôn ngữ Austronesian – Formosan (Nguyên thuỷ dân) lại ít hơn nữa, có lẽ chỉ có khoảng 20.000 người. Họ là chủ nhân của văn hoá Tiền sử gọi là văn hoá Đại Bản Kiều (Tapenkeng) cũng là văn hoá Trường Tân ở Đông – Nam Đài Loan, có niên đại khoảng 50.000 năm (Tôi chưa tin niên đại này, trước Homo Sapiens – 40.000 năm). Tuy nhiên, niên đại của Lúa nước thì như đã biết, chỉ vào khoảng 2000 – 1500 năm TCN. Như thế, khó mà trở thành "cội nguồn" của văn hoá Nam Đảo. Cũng cần nói thêm, niên đại Lúa ở vùng đảo là hơi muộn: Sulawesi: 2000 TCN, Đài Loan 1500 TCN, Bắc Luzon 1400 TCN.

Có một điểm xuất phát khác do nhà ngôn ngữ học L.A. Reid đưa ra: "Hiện tại, chỉ có 2 nhóm Nam Đảo sống trong đất liền là nhóm các ngôn ngữ Chamic và Malay. Không có nhóm nào cho thấy bằng cứ họ là di duệ của một quê hương Nam Đảo nào đó. Cả hai rõ ràng là đều thuộc phụ nhóm Tây Malayo – Polynesian. Tất cả các nhà Nam Đảo học đều tin rằng tổ tiên của nhóm Chamic đã đi lùi vào đất liền từ một nơi nào đó trong vùng nói ngôn ngữ Malay – Indonesian...". Sự giống nhau về hình thái học Nam Đảo với Nam Á, đặc biệt từ "pa" causative (bị/?) có thể dẫn tới ý nghĩ rằng tổ tiên Pre – Austronesian của Proto – Austronesian có thể đã sinh sống ở một nơi trong đất liền; có thể là Nam Trung Hoa, nhưng chúng tôi cũng hiểu, rõ ràng là không có dân nói tiếng Nam Đảo sống trong vùng này...". Thêm một giả thiết, nghiêm túc và sâu sắc, tuy nhiên cũng còn cần có thêm bằng cứ thuyết phục hơn nữa.

2.3. Về Nusantao – Phải trở lại điều đã nói bên trên, bắt đầu bằng W.G. Solheim khi chính ông viết "Tôi là người đầu tiên đưa ra tên gọi Nusantao của dân nói ngôn ngữ Nam Đảo từ năm 1975... Tôi đã nêu giả thiết rằng các ngôn ngữ phương Nam (Austric languages) đã được nói khắp Đông Nam Á, kể cả Sunda – land suốt thời Cánh Tân muộn (Late Pleistocene).

Trước tiên, phải nói rằng vấn đề ngôn ngữ đã được nghiên cứu sâu sắc, được đặt nền móng vững chắc từ trước, từ rất sớm (tuy vẫn còn chi tiết có người không tán đồng).

Từ 1889, Hendrick Kern, một học giả lớn thuộc thế hệ trước đã mở màn bằng công trình Dữ liệu ngôn ngữ về Xứ sở của những người Mã Lai – Đa Đảo;

– Đến 1905, P.W. Schmidt cho ra mắt Cơ sở ngôn ngữ Môn – Khơme;

– Rồi năm 1907 vẫn chính ông, P.W. Schmidt, lại viết Những người nói (ngôn ngữ) Môn – Khơme – cái gạch nối giữa dân Trung Á và dân Nam Đảo;

– 1909, lại vẫn ông, P.W.Schmidt viết tiếp Tương quan từ vựng giữa các ngôn ngữ Nam Đảo và Nam Á;

– Năm 1932, Robert von Geldern đã đăng (trên Anthropos, 27) công trình rất hấp dẫn bởi cái tên Quê hương và cuộc đi lang thang sớm của người Nam Đảo;

Gần đây, Paul K.Benedict và A.G. Haudricourt đã cung cấp những chi tiết bổ sung thực tế về người nói ngôn ngữ Mã Lai – Đa Đảo;

Đến năm 1981, Pawley Andrew, ở Auckland cũng cung cấp một chi tiết, một cái nhìn sinh động với bài viết Sự đa dạng Melanesia và sự đồng nhất Polynesia;

Như thế, đến P.W. Schmidt 1905, 1907, người ta đã biết các ngôn ngữ phương Nam (Austric languages) gồm hệ Môn – Khơme, sau được gọi là Nam Á (Austro – Asiatic) và Mã Lai – Đa Đảo Malayo – Polynesian, còn được gọi là Nam Đảo (Austronesian).

Trong bối cảnh đó, khi bàn về Đông Nam Á, dựa trên tài liệu khảo cổ học, nhưng vẫn chú ý sự cân bằng của ngôn ngữ, dân cư và văn hoá, W.G. Solheim II đã đưa ra giả thiết về Nusantao lúc đầu, năm 1975, là "Những người nói tiếng Nam Đảo áp dụng cho thời Tiền sử, Lịch sử và cả ngày nay"; đến năm 1985, 10 năm sau, ông đổi lại: "Nay tôi định nghĩa Nusantao là dân gốc Đông Nam Á và hậu duệ của họ, có một nền văn hoá hướng biển ngay từ đầu (bắt đầu từ đảo đông – nam của Đông Nam Á vào khoảng 5000 TCN. Như thế là lần đầu thì có yếu tố ngôn ngữ, sau thì bớt yếu tố ngôn ngữ, nhưng lại thêm hai yếu tố là dân gốc và văn hoá hướng biển. Ông nhấn mạnh, chặt chẽ hơn "Phần lớn dân cư với nền văn hoá này vào bất cứ thời gian nào, có thể người nói ngôn ngữ Tiền – Sơ Nam Đảo cũng biến đổi số lượng nhiều ít, lúc này lúc khác, dần dần không nói đến một ngôn ngữ có quan hệ gần gũi với Nam Đảo; cũng có thời gian, nhiều người nói Nam Đảo khác sống trong đất liền mà không hướng về biển thì tôi cũng không coi họ là Nusantao". Từ dân gốc Đông Nam Á (natives of Southeast Asia) và văn hoá hướng biển ngay từ đầu (a maritime – oriented culture from their beginning) trở thành quan niệm "cứng" khó xác định, bởi nó trái với thực tế là có sự di chuyển và sự biến đổi. Chẳng hạn, tộc Hơ Re (Quảng Ngãi) vốn là Nam Á tiếp xúc với biển qua đảo Re (Lý Sơn) rồi lại rút lên non do bị người Malayo – Chamic lấn đất ven biển; còn tộc Hơ Roi (Bình Định) do cách trở mà không tiếp xúc, không hướng biển nhưng họ vốn là dân Malayo – Polynesia, một bộ phận của Malayo – Chamic. Còn người Edeh, Raglai (Khánh Hoà) cũng là dân gốc, dân nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, nhưng không hướng biển/gắn với biển thì cũng không phải là Nusantao? Điều đó cho thấy rõ nếu bỏ qua hay hạ thấp yếu tố ngôn ngữ thì sẽ là vô nghĩa.

Ông còn bổ sung những "tiêu chuẩn" cụ thể về khảo cổ học như là nơi "có kĩ nghệ chế tác công cụ đá làm mảnh tước hoặc kiểu như mảnh tước, công cụ vỏ ốc kể cả bôn có rìa", một nghề gốm mà ông gọi là "Truyền thống gốm Sa Huỳnh – Kalanay – Lapita, có nguồn gốc chung đâu đó ở Palawan – Sarawak – Sulu, Biển Sulawesi". Cái truyền thống gốm này mà kết nối được với nhau thì cũng còn xa lắm, lại không tính đến mối quan hệ với gốm Cần Giờ và gốm Óc Eo (mà năm 1985 ông chưa được biết) thì nội dung chưa thể coi là vững chắc. Ông có lí khi nhấn mạnh công cụ vỏ ốc, vì là "dân biển", mặc dù chính ông cũng đã thừa nhận "một số đảo nhỏ là nơi khởi phát của công cụ vỏ ốc bởi ở đây không sẵn đá tốt để làm công cụ", nhưng theo chúng tôi, thực tế đá làm công cụ vẫn dễ kiếm và dễ chế tác hơn vỏ ốc nên bôn vỏ ốc đã không thấy ở Đài Loan và Nam Trung Hoa. Di chỉ Hoà Diêm (Khánh Hoà, Việt Nam) cho thấy tỉ lệ công cụ đá nhiều hơn vỏ ốc mà hơn nữa vỏ ốc biển cưa làm xuyến/vòng tay còn dễ làm, lợi ích và ưa thích hơn, nên ở đây có 6 dọi xe sợi làm bằng xương sống cá lớn, 5 vòng tay/2 công cụ (Lương Ninh, Khảo cổ học, số 1995).

Tóm lại, đặc điểm văn hoá của Nusantao còn nhiều điều phải bàn, mà đặc điểm ngôn ngữ lại bị bỏ qua? Giả thiết Nusantao của ông phải chăng vẫn cứ nên coi là giả thiết? Có rất nhiều giả thiết, rất nhiều luận cứ, không ít luận cứ táo bạo, "quyền uy", bởi uy tín của họ và bởi tài liệu phong phú mà họ có trong tay. Tôi không thể giới thiệu hết các ý kiến và chắc chắn không thể đầy đủ với mỗi ý kiến – giả thiết rất phức tạp mà chủ yếu là nêu vấn đề, mong có sự suy ngẫm và ý kiến rộng rãi hơn. Trong lúc chờ đợi, thông thường như mọi vấn đề gai góc, tốt nhất là không nên thêm giả thiết mà thêm kiến giải cụ thể, mô hình thực tế. Đó cũng chính là ý định và mong muốn của chúng tôi, sau đây.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. L.A. Reid. *Benedict's Austro - Tai Hypothesis - An Evaluation*, AP XXVI, 1985.

2. R. Blust. *The Austronesian Homeland: A linguistic Perspective*, AP 26.

3. P. Bellwood. *A Hypothesis for Austronesian Origins*, AP 26.

4. W. Meacham. *On the Improbability of Austronesian in south China*, AP 26.

5. W.G. Solheim II. *The Nusantao Hypothesis: The Origin and Spread of Austronesian Speakers.*

6. Te - Tzu Chang. *The Ethnobotany of Rice in Island Southeast Asia*, AP 26.

7. Hendrick Kern. *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch* - Polynesische volken, 1889, 3 rd reprinted, The Hague 1917. (Dữ liệu ngôn ngữ về Xứ sở của người Mã Lai – Đa Đảo).

8. P.W. Schmidt. *Grundzuge einer Lautlehre der Mon – Khơme Sprachen,* Wien 1905, 233 pp.

9. P.W. Schmidt. *Les peuples Mon – Khơme – trait d'union entre les peuples de l'Asie central et l'Austronesie*, BEFEO 1907.

10. P.W. Schmidt. *Correspondances lexicologiques entre les langues Austronesiennes et Austroasiatiques*, BEFEO 1909, pp.16 252;

11. Geldern Robert von. *Urheimat und fruheste Wanderungen der Austronesier*, Anthropos 27, 1932.

12. Pawley Andrew. *Melanesian diversity and Polynesian homogeneity*, SPLC, Aukland 1981; Benedict Paul K. A Cham colony on the island of Hainan – Havard JAS, 1941.

13. Haudricourt A.G. *Les origines Asiatiques des langues Malayo – Polynesiennes – JSO 10*, 1954.

3 - The 3 rd part. *Deliberating is the presentation some concrete prehistorical societies in Vietnam (to be continued).*

(Nghiên cứu Lịch sử, số 9 – 2008)

NAM Á VÀ NAM ĐẢO
THẢO LUẬN VỀ NGƯỜI NAM Á

Người Nam Đảo không sống riêng một mình ngoài hải đảo và khi từ biển vào đất liền – nếu như có chuyện đó – thì không phải là họ đến nơi hoang vu, không có bóng người, nên phải trở lại *vấn đề nhân chủng*, vấn đề trước khi có tộc người và văn hoá – ngôn ngữ tộc người.

1. Cư dân Đông Nam Á

Từ kỉ thứ IV *(Quaternary)*, bắt đầu bằng thời *kì Cánh Tân (Pleistocene)*, khoảng 1 triệu năm trước, Đông Nam Á bắt đầu thời kì *Homo Erectus Javanensis* (tức *Pithekanthropus Erectus)*. Bởi thế, nhiều tác giả hay nói đến kỉ Cánh Tân, như một mốc khởi đầu lịch sử Đông Nam Á. Có tạp chí Nhân học còn đặt tên là *Kỉ thứ Tư hiện đại (Modern Quaternary)*. Cuối kỉ này là thời kì phát triển sôi động, chuyển biến sâu sắc của Đông Nam Á.

– Người tối cổ (Homo Erectus), từ 1 triệu đến 40.000 năm đã xuất hiện Người Hiện đại, hay Người Tinh Khôn *(Homo Sapiens)* mà dấu tích phát hiện lần đầu tiên và sớm nhất thế giới ở hang Niah (Sarawak – Bắc Borneo). Đến khoảng 18.000 năm trước đã hoặc mới kết thúc thời Đá cũ hậu kì, bắt đầu thời Đá mới sơ kì, một thời kì dài (18.000 – 8.000 năm).

– Con người cư trú chủ yếu trong hang động: Tham Hang, Tham Pong, Tham Paloi (ở Lào), Hang Đắng, Hang Đồng Nội, Hang Tầm, Hang Muối (ở Việt Nam), Tham Phi (ở Thái Lan), Gua Cha (ở Malaysia)...

– Con người sống chủ yếu bằng săn bắn (cung tên), hái lượm, "mò cua, bắt ốc'', bắt cá...

– Con người chế tác và sử dụng chủ yếu công cụ *Đá mới sơ kì* làm bằng hòn cuội suối, ghè một bên lấy cạnh sắc. Đây là cái mà các nhà khảo cổ gọi là *Văn hoá Đá cuội (Pebble Culture)*, đặc trưng cho văn hoá mà M. Colanie đã đặt tên là Văn hoá Hoà Bình *(Hoabinhian Culture)*, tên một hang động ở tỉnh Hoà Bình, Việt Nam, một nền văn hoá Đá mới phổ biến và tương đồng trong tiền sử Đông Nam Á.

Đài Loan và cả quần đảo Đông Nam Á còn nối liền với lục địa châu Á trong khoảng 60.000 – 50.000 năm BP, rồi nước biển dâng, biến thành đảo trong khoảng

50.000 – 28.000 năm BP, rồi trở thành đảo từ 12.000 BP, cho đến ngày nay (Chappel and Thom, 1977; W. Meacham, 1985, p.101).

Đông Nam Á nằm ở khu vực tiếp giáp của hai đại chủng, *Autraloid* đen và *Mongoloid* vàng. Xu hướng là sẽ diễn ra sự hoà trộn của cả hai, nhưng thời gian đầu, đen là chủ yếu và sẽ tiếp tục diễn tiến như sau:

1.1. Giai đoạn 1: Từ 18.000 đến 8.000 năm trước (BP) – Đá mới sơ kì – bước đầu của văn hoá Hoà Bình – người *Vêdoid,* một loại hình của *Australoid,* cũng tức là *Tiền Nam – Mongoloid (Pre – Austalo – Mongoloid)* hay còn được gọi là *Vêdo – Indonesiens* như người Kuy, Pear, Dayak, Batak... diễn ra ở cả trên đất liền và hải đảo (Nguyễn Đình Khoa, 1983).

Có thể coi đây là giai đoạn bắt đầu của quá trình đầu hoá ngắn, có tác giả gọi là tròn hoá *(brachycephalisation)*, có thể coi là nhóm *Tiền Nam – Mongoloid (Pre – Australo – Mongoloid)* mà một số đặc điểm nổi bật là "da tương đối đen, mũi có khuynh hướng rộng, môi dày" (Nguyễn Đình Khoa, p.36). Bước đầu của quá trình "vàng hoá" tuy còn đậm yếu tố đen, đó là chủ nhân của văn hoá Hoà Bình, văn hoá Đá mới sơ kì, khoảng 18.000 – 8.000 năm trước (BP), chế tác công cụ bằng đá cuội, ghè đẽo có cạnh sắc và bắt đầu trồng trọt, chủ yếu rau, bầu, bí, củ, như người Mamak ở Sumatra, Malanga ở Kalimantan, Pear, Kuy ở Campuchia... còn đậm chất *Vêdoid* (có tác giả gọi là *Australoid*).

1.2. Giai đoạn 2: Từ đây, phát triển thành *nhóm loại hình Indonesiens* là nhóm người sống ở miền rừng hải đảo và miền núi cao nguyên Đông Dương, có đặc điểm "da có màu ngăm đen (chuẩn số 15 – 24 thang chuẩn Lushan), tóc đen thẳng hoặc uốn sóng, tầm vóc thấp (155 – 158cm ở nam giới), mặt ngắn, nếp mí góc vừa (20 – 40%), gốc mũi bè và dẹt, mũi thấp, cánh mũi rộng, môi dày, môi trên dô" (Nguyễn Đình Khoa, p.39). Nói cách khác, yếu tố *Mongoloid* đã tăng lên, nhưng yếu tố *Vedoid* vẫn còn nhiều. Có thể coi đây là nhóm *Sơ Nam – Mongoloid (Proto – Australo – Mongoloid)* biết săn bắn (cung tên) và hái lượm, trồng rau màu, bắt đầu hình thành đặc điểm văn hoá tộc người, niên đại khoảng 8000 – 6000 năm trước (BP); sau đó, bắt đầu trồng lúa, tiến dần từ chân núi đến trung du, khoảng 5000 năm trước. Một số người lẫn lộn *Indonesiens* với *Vedoid,* nên G. Olivier đã gộp chung tất cả các dân tộc bản địa lâu đời ở Nam Đông Dương, gọi là người *Nguyên Đông Dương (Proto – Indochinois)* (Nguyễn Đình Khoa, 1989, p.104; Hoàng Xuân Chinh, 1989, tr.152 và 155).

Người Môn cổ (Proto Môn) thuộc nhóm này, nay là bộ phận người Mnông, Pnông, Xơ Đăng, Ba Na; người Ê Đê, Gia Rai (ở Tây Nguyên) cũng được xếp vào nhóm loại hình *Proto Indochinois* này; cả người Dayak, Batak (ở Sumatra, Kalimantan), Makasar (ở Sulawesi) ngày nay. Có thể nói, những nhóm này lưu giữ

những yếu tố xưa cũ lâu, có lẽ do những điều kiện hạn chế của môi sinh, những điều kiện như cách đây khoảng hơn 2500 năm, tương đương thời của *Người Châu Can, Minh Cầm, Làng Cườm và Óc Eo* mà A.V. Valois gọi *là Proto Malais* (Nguyễn Đình Khoa, p.104) và một đoạn dài do L.Malleret kể về người *Indonesiens* ở cả hải đảo và lục địa (L. Malleret, 1962, p.336 – 342).

Nhóm *loại hình Indonesiens* tiếp tục lưu giữ đặc điểm nhân thể và văn hoá một thời gian dài.

Từ khoảng 6000 năm trước, loài người nói chung, trong đó có cư dân Đông Nam Á đã có điều kiện để tạo nên một sự chuyển biến có tính chất "cách mạng":

– Sự tiến bộ đến hoàn thiện của công cụ đá mới.

– Từ "nông nghiệp" trồng màu tiến đến trồng lúa, từ ruộng chân núi đến ruộng thấp, lương thực đã được ổn định.

– Đồng thời bắt đầu chăn nuôi gia súc, gia cầm: chó, gà, lợn...

– Bước đầu có lưới đánh bắt thuỷ hải sản.

– Bước đầu xe sợi, dệt vải, "chăn sui", nâng cao tay nghề làm gốm.

Tất cả những tiến bộ đó là hệ quả hay là điều kiện để khoảng 6000 năm trước, dân số loài người đột ngột tăng lên gấp 10 lần, từ khoảng 8 triệu người vào 20.000 năm trước, lên 80 – 90 triệu người vào 6000 năm trước (Ruffie, 1976, p.549 và Nguyễn Đình Khoa, p.49). Điều đó tạo nên một sự phát triển đột biến và toàn diện kể từ người Indonesiens trở đi.

Táng thức: "Có ít nhất 33 địa điểm văn hoá Hoà Bình tìm thấy di cốt chôn nguyên ngay trong địa điểm cư trú, phần lớn nằm co, số ít nằm ngửa, phần lớn có biên mộ (kê đá), số ít không có biên mộ" (Hoàng Xuân Chinh, đã dẫn, tr.113 – 114).

1.3. Giai đoạn 3: Phần lớn dân cư ở đồng bằng Đông Nam Á phát triển tiếp, trở thành các nhóm *Nam Mongoloid (Australo – Mongoloid)*, chủ nhân của văn hoá Bắc Sơn, chế tác rìu, bôn bằng đá từ mài lưỡi đến mài toàn thể, làm đồ gốm; từ trồng lúa chân, khe núi, tiến dần xuống trung du, niên đại khoảng 3500 năm trước và bắt đầu biết sử dụng đồ đồng. Con người đã phát triển về mặt hình thể, đã hình thành những đặc điểm văn hoá riêng của từng nhóm, nhưng vẫn lưu giữ một số yếu tố văn hoá chung, nhất là ngôn ngữ – *ngôn ngữ Môn* hay *Sơ Nam Á (Proto Austro – Asiatic)* rồi *Nam Á (Austro – Asiatic Languages) – Ngôn ngữ Nam Á* còn được Schmidt gọi là *Môn – Khơme*, trong khi về nhân chủng, *Nam Mongoloid*, (sinh sống cả trên một số đảo), đôi khi được một số nhà nghiên cứu gọi tắt là *Nam Á*,

dễ lẫn lộn với ngôn ngữ, nên Nguyễn Đình Khoa đề nghị đổi gọi là *Người Đông Nam Á*. Ở giai đoạn này, từ khoảng 1500 TCN, người Đông Nam Á bước vào Thời đại Đồ đồng, phổ biến trồng lúa ruộng thấp, có năng suất khá cao và khoảng 500 TCN, chuyển sang Thời đại Đồ sắt.

Người *Sơ Nam – Mongoloid* nói *ngôn ngữ Sơ Môn (Proto – Môn)* làm thành cơ tầng dân cư và ngôn ngữ rộng khắp trên Đông Nam Á lục địa cho đến:

- Trước Viêtic (Khoảng thế kỉ IV TCN)
- Trước Khơmeric (Khoảng thế kỉ V SCN)
- Trước Chamic (Khoảng thế kỉ II SCN)

Sau đó vẫn còn dấu tích ở Lào, Thái Lan, Myanmar, đến ngày nay.

- *Krong – Klong – Khoỏng (Sông; Doi – (Đồi); Non – (Núi); Pô – Pơtau – Bô – Phò – Phà (Thủ lĩnh); Khun, Klung – Kurung – Hùng (Thủ lĩnh).*
- *Môn – Muen – Văn:* Người.
- Có tục chôn nguyên người chết trong mộ đất, có áo quan bằng gỗ khoét/đẽo hình thuyền hay chèn đá, chôn theo tư thế đặt nằm thẳng, nằm nghiêng, co chân hay bó gối.

1.4. Giai đoạn 4: Giai đoạn cuối của quá trình tiến triển từ *Sơ Nam – Mongoloid* về nhân thể, chuyển thành *Nam Mongoloid* đã đạt tới sự cân đối tự nhiên giữa hai yếu tố vàng và đen, cũng là giai đoạn nâng cao về văn hoá. Trong đó, ngôn ngữ Khơme là sự hoàn chỉnh của Môn cổ, tạo thành hệ ngôn ngữ Môn – Khơme, tức là trở thành *ngôn ngữ Nam Á (Austro – Asiatic Languages)*. Giai đoạn này diễn ra sôi động trong khoảng mấy thế kỉ cuối TCN và đầu CN, bắt đầu của Thời đại Đồ sắt, đồng thời với sự giao lưu, tương tác văn hoá rộng hơn, sự dung hợp, pha trộn những yếu tố văn hoá khác nhau, tạo nên những nhóm cư dân, những tộc người khác nhau ít nhiều, tuỳ theo những điều kiện địa lí và lịch sử khác nhau. Điều đó được thể hiện như sau:

– Người *Proto Australo – Mongloid* hay *Proto Môn* vẫn còn tồn tại về sau và cho đến nay, gọi là người Môn, tuy đã có biến đổi theo thời gian, vẫn giữ được nhiều dấu ấn của quá khứ xa xôi ở một số nước Đông Nam Á, như Campuchia, Lào, Thái Lan, Myanmar...

– Hệ ngôn ngữ Môn – Khơme hay Nam Á không phải là một khái niệm địa lí đơn thuần mà phải có một cơ tầng chung là *Môn cổ. Môn cổ*, ngay cả đối với Môn – Khơme cũng chỉ trở thành Nam Á hay Khơme khi nó phát triển trên cái nền *Môn cổ* có giao thoa với các yếu tố ngôn ngữ, văn hoá khác để trở thành hiện đại, trở thành *Nam Á (Austro – Asiatic Languages) của người Nam Mongoloid.*

Quá trình này diễn ra sôi động, từ thế kỉ V TCN, tuy mỗi nơi một khác về thời gian và hoàn cảnh cụ thể. Tuy nhiên, chỉ có miền Bắc Việt Nam diễn ra sớm, trong thời gian này (Thế kỉ IV – III TCN).

2. Tiến trình lịch sử tộc người

2.1. Môn và Khơme

Đất nước Campuchia vẫn còn sinh sống một nhóm Kuy, Pear đậm chất Vêdoid, đại diện còn lại của nhóm loại hình cổ nhất, rồi một nhóm Pnong ở vùng núi đông bắc, thuộc loại hình Nam Mongol của người Môn, nói ngôn ngữ Môn, nay thuộc hệ Nam Á hay Môn – Khơme. G. Coedes cho rằng "Người Khơme chính là người Pnong Ấn Độ hoá'', chịu ảnh hưởng văn hoá Ấn Độ, tức đã có tiến triển (G. Coedes, 1994, p.3).

Người Môn từng là cơ tầng dân cư phổ biến ở Đông Nam Á lục địa nên đương nhiên có ở Nam Đông Dương.

Có ít nhất 3 nhóm Môn cổ sinh sống ở bình nguyên Khorat và trung lưu sông Mê Kông:

– Nhóm 1 đã chịu ảnh hưởng và thần thuộc vương quốc Phù Nam (Lương Ninh, 2005). Khoảng cuối thế kỉ VI, Phù Nam bị suy thoái do sự thay đổi đường buôn bán trên biển ra xa bờ, *nhóm 1* đã vươn lên lập nước, tự gọi là *Bhavapura* mà nhờ một tấm văn khắc có tên gọi là *Robang Romeas* viết chữ Phạn, niên điểm 598 SCN mà ta biết việc lập nước và chiến công mở rộng lãnh thổ của 3 vua mở đầu vương triều, và cũng biết truyền thống dòng dõi *Kambu – Mera*, thuỷ tổ của *tộc người Khơme*, gắn với việc lập nước. Từ đây, họ hoàn chỉnh tiếng Khơme, tạo lập chữ Khơme cổ, lần đầu tiên được biết có văn khắc viết chữ Khơme cổ năm 611 là bia *Ankor Borei*. Có thể tin chắc rằng trước năm 598 SCN và 611 SCN, không thể nói gì về tộc người, ngôn ngữ Khơme, nước Khơme (sau, gọi chính thức là *Kambujadesa*) cũng như chữ viết Khơme cổ. Đây là nhóm 1, nhóm Môn cổ tiên phong ở Khorat.

– Nhóm 2 gồm vài ba thị tộc vẫn còn đứng riêng, ở lại Khorar sinh sống, có thể sau đó cũng lập nên 3 tiểu quốc sơ kì mà nhờ mấy tấm văn khắc viết chữ Môn, loáng thoáng xen lẫn Sanskrit, ta biết tên của 3 nước này, là *Casanapura, Sambukapura, Sankhapura,* tồn tại đến thế kỉ VIII, (Claude Jacques, 1988), tức là lúc Chân Lạp sơ kì chấm dứt.

– Nhóm 3, những người Môn cổ còn lại vẫn tiếp tục sinh sống ở trung lưu sông Mê Kông, ở chân dãy Dangrek, trở thành tộc thiểu số Penong đến ngày nay (Về văn bia Khơme năm 611 (Lương Ninh, 2005)).

Theo tôi, ngôn ngữ Khơme – ngôn ngữ của người Penong Hindu hoá – là sự hoàn chỉnh và nâng cao *ngôn ngữ Môn cổ*, nên P.Schimidt mới đặt tên cho hệ ngôn ngữ này là *Môn – Khơme* (hay còn gọi là Nam Á), vì có cơ tầng *Sơ Nam Á, Môn cổ*, cả về chủng tộc và ngôn ngữ. Tuy nhiên, Nam Á chỉ nên dùng để gọi nhóm ngôn ngữ, cho khỏi lẫn với Nam Mongoloid. Từ đó về sau, tộc người Khơme cũng còn những biến đổi khác, cho thấy tác động của điều kiện lịch sử, địa lí. Năm 1986,

G. Olivier cung cấp một đặc điểm metric của mấy nhóm như sau (bảng 1). Từ đó, các nhà nhân chủng học đi đến kết luận:

"So với người Khơme ở Biển Hồ, Người Khơme ở Nam Việt Nam có chỉ số đầu thấp hơn, da bớt sẫm màu, tóc thẳng, hiện tượng Mongoloid hoá diễn tiến nhanh hơn". Ngày nay, dân số Campuchia là 11.437.656 (điều tra năm 1998) người, 90% là người Khơme, 4% tức khoảng 300.000 người, là các tộc người bản địa khác, chủ yếu là người *Penong*.

Bảng 1: Một số đặc điểm metric của các nhóm Khơme

Số lượng/Đặc điểm	Khơme ở Nam Việt Nam	Khơme ở Biển Hồ
Chiều cao thân	162,4cm	161,1cm
Bề dọc đầu	178,0mm	179,8mm
Bề ngang đầu	148,7	151.5
Bề dài mũi	52,6	52,4
Bề rộng mũi	37,6	39,8
Bề cao môi trên	14,1	15,0
Bề dày hai môi	20,8	21,3
Chỉ số đầu	83,5	84,0

Nguồn: G. Olivier (1986)

2.2. Nước Lào

Dân số nước Lào hiện nay là 5.497.000 người, trong đó, Lào Lùm chiếm 68%, Lào Thâng chiếm 22%, còn Lào Sủng 9%, các dân tộc khác là 1%.

Người *Lào Thâng* chiếm 22% (khoảng 1,2 triệu người) là cư dân cổ nhất, cũng chính là chủ nhân thật sự của đất nước Lào. Từ đầu đến thế kỉ XIII, chủ nhân của các nền *văn hoá Hoà Bình*, phát hiện ở các hang Tham Hang, Tham Paloi, Tham Pong...; di chỉ *Mahasay* khá *tiêu biểu* cho văn hoá *Đá mới* phát triển ở Lào

và cả Đông Nam Á lục địa: *rìu có vai mài nhẵn,* nhiều mảnh gốm, 8000 mảnh vỏ ốc mài làm chuỗi vòng, một khu mộ táng, đặt trong hang, một khu mộ táng khác ở Khăm Muộn, có 11 quan tài gỗ hình thuyền.

Chủ nhân của các di chỉ văn hoá đặc biệt ở Lào như di tích bãi phiến đá Hủa Phăn (hơn 400 phiến/dao đá, cao hơn 2m), Cánh đồng Chum Xiêng Khoảng (khoảng 600 chum, cao từ 1 – 3m) là ai thì còn phải xem xét thêm. Nghiên cứu các di cốt tìm được khá nhiều trong các hang mộ cho thấy sự phong phú của các thành phần Melanesien, Negritos, Australoid, trong đó người *Indonesiens* với các yếu tố Australoid chiếm ưu thế. Các bãi phiến đá và Chum đá có thể có niên đại muộn, phản ánh quan hệ giao lưu rộng hơn ở niên đại này, nhưng các di chỉ văn hoá Đá mới của các hình thức và di vật mộ táng trong hang hoặc mộ đất ngoài trời rất tiêu biểu cho văn hoá cư dân *Sơ Nam Mongoloid, Sơ Môn.* Người Lào Thâng, còn gọi là *Kha* cũng chính là một đại diện của cư dân *Sơ Môn/Sơ Nam Á.*

Thế kỉ XIII, người nói ngôn ngữ Tày (hay Thái) từ phía Nam Trung Hoa di cư xuống, dọc theo triền sông Mêkông, lấn vùng đất thấp, dồn người Kha đến các vùng trung du, cao nguyên. Họ cùng cộng cư, xây dựng nước Lào, trải qua không ít thăng trầm, phát triển cho đến ngày nay. Như thế, người Kha hay Lào Thâng vẫn giữ được mình "nguyên khối", nguyên bản sắc Nam Mogoloid – Nam Á, đại diện cho cho người Indonesiens từ 6000 năm trước đến ngày nay. Không thể nói là 6000 năm đó, đời này qua đời khác, họ không có giao lưu, biến đổi gì, nhất là về văn hoá, nhưng đây vẫn là khối thuần nhất lớn nhất, lâu dài nhất, còn lưu giữ được các đặc điểm về nhân thể, văn hoá và ngôn ngữ Nam Á.

2.3. Thái Lan

Có điểm giống Lào, đất nước Thái Lan ngày nay, lưu vực sông Mê Nam xưa, trước khi người nói ngôn ngữ Tày/Thái từ Tây Nam Trung Hoa di cư đến, là địa bàn sinh sống từ thời tiền sử của những người Indonesiens bản địa, sau trở thành người Môn, nói ngôn ngữ Proto Môn rồi trở thành Môn/Proto Nam Á rồi Nam Á. Họ là chủ nhân của văn hoá Đá mới, trồng lúa và làm gốm, phát hiện trong di chỉ hang động Hang Ma (Thẩm Phi) ở phía tây nam, văn hoá đồ đồng Bản Chiềng ở Khorat. Đến đầu Công nguyên, họ tràn xuống cửa sông Mê Nam, đón nhận những đoàn thuyền buôn, những vật phẩm lạ từ nước ngoài, đỉnh cao của kinh tế thế giới thời ấy. Chẳng bao lâu, khoảng thế kỉ III, vùng này bị tướng Sư Man chinh phục, phải phục tùng, cống nạp. Tuy nhiên, trước đó, họ đã kịp hình thành một nhóm 5 nước, ở hạ lưu Mê Nam (bắc bán đảo Malaya), buôn bán rất nhộn nhịp, trong khuôn khổ kinh tế Phù Nam. Tài liệu Trung Quốc gọi họ là nhóm nước Đốn Tốn, phiên âm tiếng Anh là Dun – Tsun.

Shorto, Giáo sư tiếng/chữ Môn ở Đại học London cho rằng đó là phiên âm tiếng Môn: Dun/(Đôn/Đồn: Citadel); Hsun/Tsun: Five: "Thành năm hay 5 thành" (5 tiểu quốc) (chữ Tsun, tôi chưa tìm ra gốc). Sau khi vương quốc Phù Nam bị suy vong, 5 nước Đốn Tốn tự chủ, tự quyền, lập nên quốc gia *Dvaravati*, một từ Phạn, nghĩa là *"Cửa ngõ"*, đầy tự hào và đầy thực tế kế tiếp vai trò của các cảng thị thời trước, hàm ý tự lập, tự cường thay thế Phù Nam. Những cuộc khai quật khảo cổ học gần đây phát hiện ở hạ lưu Mê Nam 3 – 4 cụm kiến trúc nền gạch của thành, hào, đền đài... một sưu tập tượng phong cách nghệ thuật Phù Nam (Lương Ninh, 2006). Tuy nhiên, Dvaravati chỉ phát triển đến thế kỉ X rồi họ làm một cuộc di chuyển lớn đến trung lưu rồi thượng lưu Mê Nam, lập nên ở đây một quốc gia mới, gọi tên là *Haripunjaya (Sanskrit: Thành phố của Shiva chiến thắng)*, tồn tại đến thế kỉ XIII, khi người Thái đến, lập "Thành phố mới" (Chiềng Mai). Người Môn ở Thái Lan không còn một quần thể, một cộng đồng như ở Lào, nhưng ở Thái Lan, họ phát triển cao hơn, để lại nhiều dấu tích hoành tráng hơn, những làng, chiềng, xiềng ngày nay; đặc biệt là nơi duy nhất còn để lại một tập hợp văn khắc chữ Môn cổ (L. Haliday và O. Blagden, 1925; Lương Ninh, 2003). Ngày nay, trong số 61.230.000 dân, có các tộc Kuy, Sui (Alak), Môn, Khmú, Lava, khoảng 60.000 người, nói ngôn ngữ Môn/Nam Á.

2.4. Myanmar

Là cơ tầng dân cư Đông Nam Á, người Môn cũng định cư đông đúc và tập trung ở phía Tây của Đông Nam Á lục địa, trên vùng trung và hạ lưu các sông Ayerwadi, Saluen và Sittang. Họ đã lập quốc gia *Sudharmadesa* ở Thatơn, cửa sông Sittang. Ở đây, trong ngôi chùa Thagyapaya, người ta đã tìm thấy một miếng đất khắc chữ Môn. Quốc gia này phát triển, có quan hệ buôn bán và giao lưu văn hoá rộng rãi, nơi mà người Ấn Độ gọi là xứ Vàng *(Suvarnabhumi)*, còn các thương lái Arap, Ba Tư thì gọi bằng một tên chung là *Ramanadesa* (nước của người Môn). Nhưng không phải chỉ có người Môn mà đến thế kỉ VI còn có người Pyu (hay Phiêu); thế kỉ IX có thêm người Miến, nói ngôn ngữ Hán – Tạng di cư xuống. Có thể là người Pyu đã lập quốc gia Sri Ksetra (Ruộng thiêng) ở gần hạ lưu, xây dựng thành thị ở Beithano vào thế kỉ VI – VIII và ở Prôme (Pyi) vào thế kỉ IX, là nơi đã phát hiện được 4 phiến đá, một mặt khắc hình tượng Phật, một mặt khắc chữ Pyu, nói về hai anh em nhà vua. Thế kỉ X, người Miến lập kinh đô Quốc gia Bagan ở trung lưu sông Ayerwadi, nơi phát hiện được một tấm bia khắc 4 thứ chữ Môn, Pyu, Miến và Pali, có niên đại thế kỉ XII, cho thấy thật là một sự "hoà hợp dân tộc" lí thú, song cũng chỉ là một thời, trong lịch sử đầy biến động

của đất nước này. Thời vương triều Bagan (1044 – 1287) dù sao vẫn là sự khẳng định ưu thế của tộc Miến.

Người Môn sau Sudharmadesa, hay Ramanadesa (thế kỉ V – VI), vẫn sinh sống cho đến nay ở miền Nam, vùng cửa sông Saluen và Sittang, nhưng ưu thế trong đời sống xem ra vẫn thuộc người Miến. Tuy nhiên, họ đã có nhiều lần vùng lên, lập xứ sở, kinh đô riêng, như Pegu ở hạ lưu sông Sittang, Tungu ở thượng lưu Sittang (1510 – 1542). Người Môn nổi dạy đòi lập quyền riêng, lần cuối vào năm 1752 – 1755 rồi bị vua Alaungpaya, vua Miến chinh phục. Có thể nói, người Môn ở Myanmar đã có lịch sử "oai hùng" nhất, song cuối cùng cũng đã phải hoà nhập vào quốc gia "đa dân tộc", vào xu thế lịch sử. Họ còn lại đến nay, khoảng 500.000 người, nhưng tỉ lệ thuần Môn và nói tiếng Môn thì ít hơn nhiều.

Như thế, ở Campbốt, một nhóm Môn cổ tự trở thành Khơme trong quan hệ tương tác với văn hoá Phù Nam – Ấn Độ; ở Thái Lan là quan hệ tương tác giữa người Môn cổ bản địa với người nói ngôn ngữ Tày, vẫn tồn tại dấu tích văn hoá Môn. Ở Lào thì còn hẳn một nhóm Kha/Lào Thâng – Nam Á – giữ một vị trí quan trọng trong đời sống kinh tế, chính trị, văn hoá của dân bản địa cư trú ở vùng đồi gò, cao nguyên; ở Myanmar, nhóm Môn không còn thuần nhất vì đã bị pha trộn và giảm sút về số lượng, nhưng vẫn còn những đặc điểm riêng biệt của một nhóm cư dân có tên gọi là Môn.

Ở Việt Nam, đã diễn ra quan hệ tương tác sinh động giữa các nhóm Nam Á, cơ tầng Môn với Nam Đảo gồm: Malayo – Polynesia hay Malayo – Chamic và có khi có cả Nam Tày, nhưng đây là một vấn đề rộng lớn hơn, cần phải xem xét riêng.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Nguyễn Đình Khoa (1983). *Nhân chủng học Đông Nam Á*, Nxb ĐHTHCN.

2. G. Olivier (1986). *Anthoropologie des Cambodgiens*, Paris.

3. J. Ruffie (1976). *De la biologie à la culture*.

4. L. Malleret (1962). *L'Archéologie du delta du Mekong, vol. II*, Paris.

5. G. Coedes (1944). *Histoire ancienne des Etats hindouises d'Extreme Orient*. Hanoi, Introduction.

6. Chappel, J and B.G. Thom (1977). *Sea levels and coasts, in Sunda and Sahul*, London Academic press: 275 – 291; W. Meacham, 1985: 101.

7. Claude Jacques (1988). *The Khơme in Thailand*, Franco – Thai Symposium.

8. R. Halliday and O. Blagden (1925). *Les inscriptions Mon du Siam*, BEFEO.

9. Lương Ninh (2003). *Sự thiên di và hình thành những nhóm cư dân cổ ở Đông Nam Á*, Tạp chí Dân tộc học, số 5/2003, tr.3 – 12.

10. Lương Ninh (2005). *Vương quốc Phù Nam*, Nxb Văn hoá Thông tin, Hà Nội.

11. Hoàng Xuân Chinh (1989). *Văn hoá Hoà Bình*, Hà Nội.

(Nghiên cứu lịch sử, số 11 – 12/2008)

NAM Á VÀ NAM ĐẢO – SUY NGẪM VÀ THẢO LUẬN (Tiếp)

Việt Nam đứng ở đâu trên con đường lữ hành của người Nam Đảo? Là nơi xuất phát hay là đích đến? Có ý kiến cho tất cả những nhà Nam Đảo học đều nghĩ là họ từ một hải đảo đi tới. Phải nói, tiếc rằng vấn đề này việc nghiên cứu tại chỗ chưa được như mong muốn, dưới đây chỉ là một số gợi ý bước đầu: Miền Trung Việt Nam, cả trên Cao nguyên và đồng bằng ven biển, có 3 nhóm dân cư sinh sống từ xa xưa:

– Nhóm 1, nói ngôn ngữ Nam Á, ở đây gọi là nhóm Nam Á 1, gồm các tộc người: (kể từ Bắc đến Nam, theo nơi sinh sống: Bru (Vân Kiều), khoảng 30.000 người, ở phía Tây Thừa Thiên; Kơ tu, khoảng 30.000, ở phía Tây Quảng Nam; Giẻ Triêng, khoảng 10.000 người, ở phía Tây Quảng Nam; Hơ Re, khoảng 50.000 người, ở phía Tây Quảng Ngãi; Sedang, khoảng 80.000 người, chủ yếu ở Kontum, Tây Quảng Nam, Quảng Ngãi; Banahr, khoảng 100.000 người, chủ yếu ở Kontum và lân cận. Cộng khoảng 300.000 người.

– Nhóm 2, nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, gồm các tộc: Jarai, khoảng 160.000 người, chủ yếu ở Gia Lai và Tây Khánh Hoà; Edeh (Rhade). Khoảng 150.000 người, chủ yếu ở Darlac; Raglai, khoảng 10.000 người ở Gia Lai và Tây Khánh Hoà; người Chăm, khoảng 45.000 người ở Ninh Thuận và Bình Thuận, cũng khoảng 45.000 người, ở An Giang và tản mát ở miền Nam; Cham Hơroi, khoảng 20.000 người, ở Tây Bình Định và Phú Yên, cộng khoảng 430.000 người.

– Nhóm 3, cũng là nhóm Nam Á 2, nói ngôn ngữ Nam Á, gồm các tộc: Mạ có khoảng 90.000 người ở Lâm Đồng và Đồng Nai; Stiêng, khoảng 30.000 người, ở Lâm Đồng, Bình Dương; Mnông, khoảng 40.000 người, chủ yếu ở Lâm Đồng và Đắc Lắc, cộng khoảng 160.000 người (Nguyễn Khắc Tụng – Ngô Vĩnh Bình, 1981).

Như thế, 2 nhóm Nam Á cộng khoảng 460.000 người; nhóm 2, Malayo – Polynesia có khoảng 430.000 người, tức là gần tương đương, nhưng có vị trí rất đáng chú ý: nhóm 1 dựa chủ yếu trên lưu vực sông Krong Pôcô, chảy theo hướng Tây, từ Cao nguyên, đổ vào sông Mê Kông; nhóm 2 dựa chủ yếu trên lưu vực sông Ia Drang, chảy theo hướng Đông, từ Cao nguyên ra biển; nhóm 3 dựa chủ yếu trên lưu vực sông

Đồng Nai, chảy theo hướng Tây – Bắc – Đông Nam, từ Cao nguyên ra biển. Như vậy, nhóm Malayo – Polynesia ở giữa, kẹp hai bên, Bắc, Nam là 2 nhóm Nam Á.

Cả 3 nhóm đều có thành phần là người Indonesien, hay Proto – Australo – Môngoloid, hay Proto – Môn. Sự phân định được dựa trên cơ sở đặc điểm metric:

Bảng 1. Đặc điểm Ba Na, Gia Rai, Minh Cầm, Óc Eo, Ê Đê

Đặc điểm \ Tộc	Ba Na	Gia Rai	Minh Cầm	Óc Eo	Ê Đê
Số lượng	81	103	163	12	121
Bề dọc đầu	192m/m	190	142	165	185
Ngang đầu	144m/m	143	76,1	145	142
Chỉ số đầu	75,5	75,7		78,7	75,9
Bề cao mặt	114,7	111			112,3
Bề rộng mặt	139,8	138,3			135,7
Bề dài mũi	48,5	46,7			46,5
Bề rộng mũi	37,4	38,8			38,5
Chỉ số mũi	77,7	81,4			

Điều dễ thấy ngay vấn đề là người Gia Rai và Ê Đê không khác gì người Ba Na về nhân thể, nhưng lại rất khác về hệ ngôn ngữ: Gia Rai và Ê Đê nói ngôn ngữ *Malayo – Polynesia* hay *Nam Đảo*, còn người Ba Na nói ngôn ngữ *Môn – Khmer* hay *Nam Á*. Tuy rằng ngày nay, sống gần nhau, lại là "người trong một nước, đùm bọc nhau", có giao thoa văn hoá và cả ngôn ngữ, nhưng họ vẫn nói hai ngôn ngữ khác nhau, phong tục và tập quán khác nhau ít nhiều. Người Nam Đảo lại "bị kẹp" ở giữa hai người Nam Á.

Nhóm 2, 430.000 người nói ngôn ngữ Nam Đảo này một lúc nào đó, đã từ đây đi ra vùng đảo, rồi sinh sôi nảy nở thành 250 triệu người ngày nay hay chỉ là một nhóm nhỏ từ đâu đến đây? Có những dấu hiệu cho biết những cư dân ở Gia Lai đã có mặt sinh cơ lập nghiệp từ thời Đá mới, hàng nghìn năm trước đây: rìu, bôn (Nguyễn Thị Kim, 2003); Lễ bỏ mả của người Gia Rai Chor, buôn Ta Li (Kpa Tô Nga, in phong tục Tây Nguyên, Khoa học Xã hội 2006).

Phạm Huy Thông tham gia cuộc thảo luận quốc tế năm 1985, đã không dừng lại ở mức cung cấp tài liệu mà trực tiếp tham gia tranh luận, đưa ra ý kiến riêng rất

đặc sắc: "Ngày nay, giả thiết của H. Geldern về nguồn gốc không phải bản địa của nhóm Nam Đảo ở Đông Nam Á đã thấy là không có cơ sở. Còn lại 2 tiếng nói: một của Levin và Tcheboksarov cho là ở Đông – Nam Trung Hoa, một là của Solheim, cho là ở Nam Philippines và Đông Indonesia. Thực ra, không cần phải đối lập hai luận điểm đó. Có thể có những con đường di cư khác nhau. Trước tiên, từ lục địa, người Nam Đảo phát triển ở trên đảo rồi quay trở lại đất liền. Cạnh hay có vai ở xã Biển Hồ, Plei Ku (Lafont, 1956), (Nguyễn Khắc Sử – Tiền sử Gia Lai, Plei Ku, 1995; phong tục vòng đời của người Edeh Mdhur, Phú Yên Thành phần cư dân cổ nhất ở Đông Nam Á là Australoid, rồi sự di cư đã dẫn tới hiện tượng Mongoloid hoá. Nhân tố Mongoloid là sự góp phần đặc biệt vào sự hình thành cư dân Nam châu Á, trong đó có những người nói ngôn ngữ Nam Đảo" (Asian Perspectives XXVI, p.134).

Giả thiết rất uyển chuyển, sinh động, đặc biệt nhấn tới quá trình Mongoloid hoá người Australoid, đã từng được thảo luận ở Việt Nam trước đây, tuy nhiên, còn chưa cụ thể, từ đâu, đến đâu, trở lại đâu? Và dấu tích của con đường đó như thế nào? nên chưa có sức thuyết phục và chưa được quan tâm ngay lúc ấy.

Cho nên, quan hệ tương tác tộc người và văn hoá tộc người Nam Á và Nam Đảo trên một số địa bàn cụ thể, may ra có thể thấy được rõ hơn.

1. Vùng Quảng Ngãi

Phía Tây, trên Cao nguyên là tỉnh Kontum, địa bàn sinh sống của người Banahr, Sedang, nói ngôn ngữ Nam Á. Có lẽ đây là cư dân cổ nhất, từ người Tiền đến Sơ – Nam – Mongloid tức Nam Á cổ hay Môn cổ, từ khoảng 20.000 năm trước. Cuộc đào khảo cổ di chỉ Lung Leng, phía Tây Kontum (năm 2001) đã phát hiện một lớp tectit dưới cùng có chứa một số công cụ và hiện vật thời Đá cũ hậu kì đã chứng tỏ điều đó. Ở khoảng giữa, từ chân núi, vùng đồi, ra đến biển là người H'Re, một nhóm Nam Á khác, sinh sống chủ yếu trên lưu vực sông Re (H'Re: Người sông Re?) huyện Ba Tơ và lân cận. Họ sống ra đến biển, một thời gian rất dài trên Cù lao Re – đảo của người Re, còn gọi là đảo Lý Sơn.

Đảo rộng 11km^2, cách bờ biển hơn 30km, về phía bắc thành phố Quảng Ngãi Năm 1996 – 1997, cuộc khai quật khảo cổ học ở đây (Phạm Thị Ninh, 1999) đã phát hiện những di tích văn hoá Sa Huỳnh có niên đại từ sớm đến muộn: "gốm chôn đều mang phong cách gốm Bình Châu", (Tiền Sa Huỳnh) là sớm; "Tuy nhiên ở những lớp trên (sâu 20 – 60cm) đã thấy xuất hiện gốm Champa, gốm văn in ô vuông thời Hán và một số hiện vật sắt", là muộn. Di chỉ có 2 niên đại C 14 được công bố là 1910 và 1900. Ở đây có công cụ vỏ ốc, vòng trang sức vỏ ốc,

có cả hạt chuỗi, khuyên tai bằng thuỷ tinh, là những hiện vật quen thuộc của "văn hoá biển". Một loại hình văn hoá có ý nghĩa phong tục là táng thức thì ở Lý Sơn đã phát hiện được một số mộ chum, cùng với mộ số 7 là mộ đất song táng 2 người lớn, chôn theo tư thế nằm thẳng. Một di cốt có hiện tượng thiếu răng và cà răng, một di cốt chôn tư thế nằm nghiêng, chân co. "Trong hố thám sát 1 (1996), đã phát hiện một mộ huyệt đất" nhiều khả năng di hài được chôn theo tư thế ngồi bó gối, "rất gần gũi với phương thức chôn cất của người Hoà Bình, người Đa Bút có niên đại cách ngày nay khoảng 8000 – 6000 năm". Niên đại này cách rất xa niên đại C 14 đã kể bên trên, nhưng vẫn có thể phản ánh một táng tục có từ trước của dân bản địa, cũng như tục chôn nằm co của người Nam Á cổ và tục mài ("cà răng, căng tai") của tộc người Hơ Re, Sedang, thực hành từ xa xưa, nay vẫn còn giữ ở một vài nơi (H. Baudesson, 1932, p.15 – 16). Đảo Re có thể là vị trí "tiền tiêu" mà người Re sinh sống từ 1 – vài nghìn năm TCN. Một nhóm "dân Biển" – người Sa Huỳnh, theo cách gọi của tác giả, đã đến đây, cộng cư phủ một lớp văn hoá biển lên trên. Một bộ phận đã đổ bộ vào bờ biển, sinh sống và để lại dấu ấn đầu tiên ở Long Thạnh, Bình Châu, là hai di chỉ văn hoá Tiền Sa Huỳnh. Có lẽ, Pu Lao Re cùng với Long Thạnh, Bình Châu là bước chuẩn bị để cho "Dân Biển" đổ bộ vào cư trú đông đúc ở Sa Huỳnh.

Đây cũng vẫn còn là một "câu đố": Sa Huỳnh – một địa danh/địa điểm thuộc huyện Đức Phổ, Nam Quảng Ngãi, một bãi biển, đúng ra là một cồn cát rộng, đã bị biến thành nghĩa địa, nơi đã phát hiện gần 500 mộ vò/chum, được đặt tên là Văn hoá Sa Huỳnh, được coi là Văn hoá Tiền – Sơ sử – Tiền Champa của người Chăm, nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia/Chamic. Nơi sinh sống của con người đến ngày nay vẫn thế, là những dải đồng bằng ven biển, chủ yếu là trên lưu vực sông Trà và sông Vệ, thì vì sao phải mang vò táng đi xa đến như thế? Vì sao lại táng trên/trong cồn cát nắng cháy và hay ngập nước như thế? Ít nhất thì nghĩa địa áo quan vò chum khác nơi cư trú cũng tương phản rõ rệt với tục chôn nguyên, mộ đất, mộ thuyền. Có lẽ người Sa Huỳnh đã choán chỗ ở đồng bằng ven biển nên người H'Re đã co lại trên đất đồi, dưới chân dãy Trường Sơn, dựng những ngôi nhà sàn bên sông Re đến ngày nay và hình như còn dựng cả luỹ đất để ngăn cách (?). Trải qua chừng hai nghìn năm, cộng đồng người H'Re trên bờ sông Re trồng lúa, giữ phong tục tập quán bình yên, dường như không thay đổi gì qua chừng hai nghìn năm, tuy đời sống đã biến đổi rất nhiều cùng với cả nước. Họ vẫn dựng những ngôi nhà sàn lợp mái cỏ tranh dày dặn, chắc chắn, cùng với những ngôi nhà mồ, tất cả đều có trang trí hình sừng trâu trên nóc, làm bằng túm cỏ tranh buộc lại, thậm chí còn lưu giữ cả một quan tài thuyền, bằng gỗ cây; hằng năm ngày lễ vẫn dựng "cây nêu" buộc tua vải kiểu cách, nhiều mầu, vẫn giữ tục hiến tế cùng với

lễ đâm trâu cổ truyền của dân Nam Á, vẫn trồng lúa nước ven sông suối, coi trọng người phụ nữ, vợ già làng là người giữ hồn lúa, là chủ lễ trong ngày lễ đâm trâu. (Phóng sự của VTV4, 14 giờ ngày 22/04/2008); thật là một xã hội Nam Á đặc sệt đã có hàng nghìn năm bên cạnh một thời từng có cư dân Malayo – Chamic, có cả nghĩa địa mộ vò hàng trăm chiếc vò/chum, cả thành Châu Sa, đền miếu và bia kí chữ Phạn ở Châu Sa, đền tháp đồ sộ, văn bia và điêu khắc Chánh Lộ nổi tiếng.

Có lẽ, một nhóm người Sa Huỳnh đã đi về phía Tây, ngược lên núi, lách qua người H'Re người Sedang và Banahr, để tìm thêm đất sống (?), nhưng chỉ còn lưu vực sông Sa Thầy, một sông nhỏ chảy vào Krông Pô cô ở phía Tây Kontum. Ở đây, ngày nay, qua dày đặc 180.000 người Banahr và Sedang nói tiếng Nam Á thì dồn về phía Tây là 15.000 người Giarai (khoảng 8%) nói tiếng Nam Đảo sống ở thượng nguồn sông Sa Thầy. Năm 2001, khi chuẩn bị khởi công công trình thuỷ điện Yali, cuộc đào khảo cổ 15.000m^2 đã được tiến hành ở di chỉ Lung Leng (Nguyễn Khắc Sử, 2005). Bên trên đã nói, trong lớp tectit dưới hố đào khảo cổ, đã tìm thấy gần 80 công cụ đá mũi nhọn, rìa lưỡi, đặc trưng của văn hoá Sơn Vi, niên đại hậu kì Đá cũ, khoảng 18.000 năm trước. Tiếp đến là lớp cư dân hậu kì Đá mới – kim khí với niên đại của 2 "tập hợp": 1 – khoảng 1500 TCN và 2 – khoảng 860 TCN. Thời gian hiệu chỉnh và tập trung của tập hợp 1 bắt đầu khoảng năm 380 TCN. Điều đó dẫn đến ý nghĩ là ở đây đang có sự diễn tiến của Đá cũ, hơn 10.000 năm Trước thì xuất hiện Đá mới hậu kì – kim khí, hơn 2.000 năm Trước, cho đến vài trăm năm đầu Công nguyên. Điều đó cũng dẫn đến suy đoán, đã có một lớp cư dân mới xuất hiện, mang theo một trình độ văn hoá cao hơn đột ngột, đi tắt 8.000 năm tiến trình văn hoá. Hiện vật phát hiện được rất phong phú: đá: 374 vật, trong đó, 234 công cụ, 52 vật trang sức; sắt: 101 vật là viên quặng, xỉ, 1 dao, 1 khuyên tai; gốm là đồ tuỳ táng: 329 tiêu bản.

Mộ có 209 mộ, trong đó, quan tài gốm là 185; số mộ được đánh dấu bằng phiến đá là 145; số không có dấu bằng đá là 51; mộ đất là 24. Tác giả có một nhận xét "Khác với loại hình mộ có quan tài gốm, loại hình mộ đất xuất hiện khá sớm, tồn tại lâu dài trong lịch sử, từ thời Đá cũ tới ngày nay" (tr.19). Điều này làm rõ thêm một đặc trưng văn hoá của lớp cư dân cổ, có trước và vẫn tồn tại cộng cư cùng lớp đến sau.

Những diễn tiến văn hoá cổ trên Cù lao Re có ý nghĩa lớn hơn nhiều phạm vi một đảo nhỏ. Cù lao Re với Bình Châu – Long Thạnh – Sa Huỳnh và tiếp sau đó cho thấy có thể tin được rằng người dân Biển lập nghiệp ở ven biển miền Trung Việt Nam được tiếp nối với truyền thống văn hoá đầu Công nguyên trở thành người Chăm, nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, sau là Malayo – Chamic xây dựng

nước Lâm Ấp – Champa trên nền cư dân cổ có khi cộng cư với dân cổ nói ngôn ngữ Nam Á và quan hệ với nước ngoài, tiếp xúc với vùng đảo, rồi với văn hoá Trung Hoa và Ấn Độ.

Cù lao Re và Lung Leng cũng cho thấy: 1/Người Mã Lai – Đa Đảo từ biển vào đến bờ biển Việt Nam. 2/Thời gian diễn ra sự kiện này sớm là khoảng năm 800 TCN, tập trung cũng khoảng năm 500 TCN... 3/Thời gian này, không thấy dấu hiệu từ đất liền đi ra biển. Các nhà khảo cổ học trong khi thảo luận, đưa ra một niên đại diễn ra cuộc lữ hành của người Nam Đảo, được nhắc đi, nhắc lại là 5000 năm trước, hoặc sớm hơn, 8000 năm, thậm chí Pleistocene, hàng chục ngàn năm. Như thế, còn phải xem xem trong khoảng 5000 năm, từ 8.000 đến 3.000 năm trước, người Nam Đảo ở đâu, làm gì? Diễn ra như thế nào? hiện chưa có dấu vết gì.

2. Nam Quảng Ngãi

Xin bắt đầu bằng Khánh Hoà, nơi có 2 cuộc đào khảo cổ, năm 1998 và sau đó, năm 2002 ở di chỉ Hoà Diêm (Lương Ninh, 2001). Hoà Diêm (xã Cam Thịnh Đông, huyện Cam Ranh) là một gò đất rộng khoảng 300m^2, cách biển 2km, cách bờ vịnh Cam Ranh khoảng 2km về phía Nam, bên bờ sông Cầu Móng, chân núi Tà Lương (đứng đây nhìn thấy những ngôi nhà của người Ra Glai trên sườn núi).

Năm 1998, cuộc khai quật ở gò phía Tây (phía núi), có diện tích đào 50m^2, phát hiện một nơi cư trú, một "đống rác bếp lớn", một cồn vỏ sò có bề dày 1m, có chứa: xương: 63 mảnh, chủ yếu là xương cá, trong đó, 6 dọi xe sợi bằng xương sống cá lớn; ốc: mảnh và công cụ ốc tai tượng: 49, trong đó có 6 lõi vòng xuyến, 3 xuyến nguyên và vỉ; đá: ít hơn ốc, có 1 rìu 4 cạnh mài lưỡi và một số mảnh; gốm: 2887 mảnh, với hai loại gốm thô và mịn, 3 loại văn gốm là văn in chấm, vạch và văn hạt lựu. Có thể hoàn toàn xác nhận đây là một nơi cư trú của "dân biển", nhưng ở trong bờ đất liền. Gò đất phía Đông chỉ cách một bờ đất 50m lại là một nghĩa địa. Ở đây, phát hiện 1 mộ đất, chôn nguyên, theo tư thế nằm thẳng Đông – Tây, không có bất cứ một hình thức áo quan nào, cũng không có biên mộ, đánh dấu mộ. Cách đó 10m là một ngôi mộ "cải táng", di cốt được xếp ngay ngắn trong vò hình nồi gốm. Thân gốm và hoa văn được coi là gần gũi gốm Cần Giờ.

Cuộc khai quật năm 2002 (Nguyễn Công Bằng, 2005) trên gò phía Nam, phát hiện một nghĩa địa khác, có 2 mộ cải táng, 16 mộ vò, nhiều dấu vết hoả táng, như mảnh xương cháy, than tro, với đồ tuỳ táng như rìu, đục sắt, lục lạc đồng, hạt chuỗi thuỷ tinh... và tiếp, năm 2007, (Nguyễn Lân Cường, Khám phá, số 9 – 2007), lại phát hiện "13 mộ chum và 2 mộ đất"... tất cả đều nói lên sự phát triển muộn hơn. Hoà Diêm là hình ảnh của một nơi cư trú cổ của người Môn cổ bản địa

rồi người dân biển đến sau, cộng cư, phủ/chen một lớp "văn hoá biển" với mộ vò và những hiện vật xương cá, vỏ ốc tai tượng. Những người dân biển, vẫn còn đây, tuy tự nhận là "Người Rừng", nhưng chính tên tự gọi lại là một từ Nam Đảo: Urang Glai – Ra Glai.

Liền kề về phía Nam là tỉnh Ninh Thuận, dưới đồng bằng là một nhóm Chăm, trên Cao nguyên là một nhóm Ra Glai sinh sống. Cả hai nhóm đều cùng ngôn ngữ Malayo – Polynesian/Chamic, là đồng tộc theo nghĩa rộng, nhưng cả hai nhóm lại tự coi là có thân tộc với nhau. Theo truyền thuyết, chàng trai con thủ lĩnh Chăm đã lên lấy vợ người Ra Glai ở Ninh Sơn, Ninh Thuận, sinh con cái, mở mang cơ nghiệp cộng đồng. Ngày nay, ngày lễ KaTê được tổ chức hoành tráng ở Po Rome, do người Chăm đứng chủ, nhưng người Ra Glai tham gia như một nửa có bổn phận; còn ngày lễ Po Nai Tang cũng được tổ chức lớn tương tự, ở Ninh Sơn do người Ra Glai đứng chủ, còn người Chăm tham gia cũng như một nửa có bổn phận. (Phóng sự Chương trình văn hoá dân tộc – VTV5 ngày 1/4/2008). Như thế, rất có thể hai nhóm vốn là thân tộc, đến đây thì tách đôi để rộng địa bàn sinh cơ lập nghiệp, nhưng họ vẫn giữ quan hệ thân thiết, gắn bó với nhau. Trường hợp này gợi suy nghĩ, một nhóm Malayo – Polynesian đã từ biển vào đất liền khoảng thế kỉ VII – VIII TCN, căn cứ vào những gì đã biết qua Hoà Diêm, rồi chia đôi, nhóm ở lại đồng bằng, còn nhóm đi tiếp lên miền núi, mà vẫn không xa cách về tình cảm, tinh thần.

3. Hàng Gòn

E. Saurin (1973) đào khảo cổ năm 1968, đến năm 1973 mới thông báo, di chỉ ở hai bên bờ suối Gia Lư ở Hàng Gòn, Đồng Nai, cách Xuân Lộc 10km về phía Nam và cách TP. Hồ Chí Minh 50km về Đông Bắc, cách "hầm mộ cự thạch" 1km về phía Tây, phát hiện hàng trăm vò táng chôn theo hướng Bắc – Nam dài hơn 100m và khoảng 50m theo hướng Đông – Tây. Chum đều đặt đứng. Trong chum không có xương và răng, chỉ có trong 1 chum ở Dầu Giây 1 mảnh xương đã hoá vôi, nhưng xung quanh thì đầy than tro. Chắc hẳn đây là một nghĩa địa hoả táng. Trong chum lại thường có đồ tuỳ táng, đôi khi là một món trang sức, một lưỡi rìu sắt, song phổ biến là vật gốm bị đập vỡ thành mảnh để cho vào trong chum. "Kiểu này giống một mộ Đông Sơn" (O. Janse, 1958) hay Óc Eo (Malleret, 1960) "và vẫn còn phổ biến trong người Proto – Indochinois ở Nam Việt Nam".

Có 2 niên đại C 14 từ mẫu than củi và 1 mảnh gốm; than: 2300 ± 150 BP và mảnh chum: 2100 ± 150 BP, tức là ít nhiều trước hoặc đầu CN. Hàng Gòn cho thấy một táng thức mới – hoả táng, mộ chum/vò, song không thấy dấu vết trước và sau nó (như ở Cù lao Re), "nhưng lại giống mộ Đông Sơn, còn phổ biến trong

người Proto – Indochinois". Tuy nhiên, nó bổ sung cho mộ cự thạch ở gần mà đến nay chưa hiểu biết gì nhiều về nó.

4. Nam Bộ Việt Nam – Cần Giờ

Cần Giờ là huyện thuộc vùng rừng Sác, duyên hải ngoại thành Thành phố Hồ Chí Minh, nơi đây có khoảng 20 bãi đất nổi hơi cao, gọi là giồng. Dường như phần lớn các giồng này đều có dấu tích của cư dân cổ, trong đó đặc biệt có 2 giồng đã được khai quật khảo cổ học, Giồng Phệt và Giồng Cá Vồ (Đặng Văn Thắng, Vũ Quốc Hiền, 1995 và Nguyễn Thị Hậu, 2004).

Cần Giờ có thể là một di chỉ cư trú bên trên một nghĩa địa lớn, chứa khoảng 500 mộ mà riêng Giồng Cá Vồ đã có 301 ngôi mộ chum, 10 ngôi mộ đất, phần lớn có di cốt, phần lớn là chôn nguyên, có mộ chôn theo tư thế ngồi bó gối đặt trong chum. Chỉ như thế thôi cũng đủ để thấy Cần Giờ vượt hơn tất cả nghĩa địa mộ chum đã biết. Hơn nữa, hiện vật chôn theo rất phong phú, đồ trang sức có: hạt chuỗi bằng mã não, nhiều loại đá quý, thuỷ tinh, xuyến bằng đá, một số khuyên tai hình 3 mấu, hình hai đầu thú, trong đó, một khuyên tai hai đầu thú bằng đá xanh còn dính ở tai di cốt trong mộ vò; vật sắt có: 6 vòng, 6 mũi giáo, 4 mũi lao, 3 dao, 4 đục, giáo lao, nhiều lưỡi câu. Cần Giờ là điểm tiêu biểu cho sự cộng cư gần như đồng thời của dân Môn cổ/Nam Á bản địa và dân biển, văn hoá biển vào mấy thế kỉ cuối TCN và thế kỉ đầu CN. Cùng tính chất cộng cư, dân Nam Á bản địa và dân biển Nam Đảo, nhưng Cần Giờ vượt xa về trình độ và sự phong phú so với Hàng Gòn, Hoà Dziêm, Sa Huỳnh và các nơi khác, tuy thời gian không cách xa nhau lắm. Tôi không cho rằng Cần Giờ là nơi lan toả, phái sinh của Sa Huỳnh mà liền kề đất Nam Bộ, gắn với Nam Bộ, nó là Tiền Óc Eo, góp phần chuẩn bị cho sự ra đời của Óc Eo.

5. Nam Bộ Việt Nam – Óc Eo và Phù Nam

Người ta không thấy rõ Tiền Óc Eo ở chính Óc Eo, mà phải tìm thấy ở gần, cùng ở ven biển Cần Giờ, bởi Óc Eo thường ngập nước và khi nó thể hiện là nó thì đã là sự pha trộn của cả Môn cổ/Nam Á bản địa với yếu tố Nam Đảo của dân biển và yếu tố ngoại nhập, của nước ngoài, từ nước ngoài. Đó là nét đặc biệt, đặc sắc của Óc Eo – Phù Nam.

Trước tiên, trong cuộc khai quật khảo cổ học năm 1944, L. Malleret đã phát hiện ở chính Óc Eo di cốt của 12 cá thể chôn nguyên mà sau khi phân tích, giáo sư A.V. Valois có nhận xét "phải xếp họ vào nhóm loại hình Indonesiens hay Proto – Malais, cùng với người Kha Boloven, người Penong, Pear hay Samre ở Cam bốt, cũng như người Làng Cườm ở Bắc Việt Nam" (L. Malleret, 1960, p.337). Về sau,

Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh còn phát hiện được một di cốt chôn nguyên trong mộ thuyền, có 01 thanh kiếm sắt là vật tuỳ táng. Bên trên, những đặc điểm metric của người Banahr, Minh Cầm/Làng Cườm, Óc Eo, cũng đã cho thấy cư dân Óc Eo, cả về đặc điểm người, và về táng tục đều rõ là người bản địa cổ Proto Đông Dương/Môn cổ/Nam Á cổ, cùng với khá nhiều rìu đá, bàn mài, chày nghiền, thậm chí cả chày và cối đá. Bên cạnh đó, cũng cho thấy rõ dấu ấn của dân biển, dân Nam Đảo và quan hệ giao lưu thường xuyên với biển: đồ trang sức có vòng hạt chuỗi mã não, vòng hạt chuỗi thuỷ tinh, nhẫn ngọc, khuyên tai hình ba mấu, hình hai đầu thú. Cũng lại thấy xen kẽ những dấu ấn nhập cảng, hiện vật hay kĩ thuật nước ngoài như: gương đồng Trung Hoa, nhẫn và con dấu có chữ Ấn Độ, những hình ảnh Trung Á trên gốm, hạt chuỗi thuỷ tinh xanh, nhiều cạnh, kiểu Thổ Nhĩ Kỳ, ngọc nhiều mầu có văn đốm tròn (ocellées), có vân uốn lượn (striped) kiểu Địa Trung Hải. Thật là một nơi hội tụ bốn phương, nhưng nòng cốt ban đầu là một bộ lạc Môn cổ, Bnam nên khi lập nước thì gọi tên nước theo tên tộc của mình: tộc Bnam, nước Phù Nam. Sự kiện lớn này đã phải có sự tham gia tích cực của dân biển, đến từ biển, nói tiếng Nam Đảo, giữ vai trò mở cửa ra biển, mở rộng và kiểm soát đường buôn bán trên biển, đi gần bờ, như đã thấy qua các hiện vật khảo cổ kể trên. Bộ lạc Nam Á đóng góp quyết định vào một chỗ đứng vững vàng trên bờ biển còn bộ lạc Nam Đảo đóng góp vào việc phát huy lợi thế của chỗ đứng đó, tự biến thành một cảng thị – một đầu mối thương mại quốc tế, một cường quốc trên biển, một trình độ văn hoá cao.

Có một kĩ nghệ chế tác thuỷ tinh, đồ trang sức bằng vàng, bạc, ngọc và đặc biệt, một nghề gốm (L. Mallerret, 1960 – 63), một nghề gốm đẹp, đặc trưng, riêng biệt. Nhưng đây không phải là văn hoá tiền sử mà là lịch sử, hơn nữa đã phát triển cao. Tiếp sau Cần Giờ, Phù Nam là một hình ảnh sinh động và đặc sắc của sự kết hợp dân Nam Á và Nam Đảo, từ bước đầu cộng cư đến sự phát triển thành quốc gia, đế quốc cổ đại.

Năm trường hợp cụ thể nói trên, những chứng tích văn hoá khảo cổ học ven biển và cả trên Cao nguyên đều cho thấy trên một nền Nam Á bản địa đã xuất hiện một cuộc nhập cư của người Nam Đảo mang theo văn hoá biển đặc trưng, đến sống cộng cư suốt một dải ven biển Việt Nam từ Quảng Bình đến cực nam Nam Bộ Việt Nam. Ở miền Trung, từ sông Thu Bồn ở Quảng Nam đến sông Dinh ở Bình Thuận tạo thành một nhóm dân cư ven biển, nói ngôn ngữ Malayo – Chamic khi thành lập vương quốc Champa, từ thế kỉ II đến thế kỉ XV.

* Xin nhấn mạnh, sự nhập cư ở vùng ven biển thì khá rõ. Hiện không thấy chứng tích gì của sự di cư từ trong đất liền ra đảo. Tất nhiên, còn có thể đặt câu hỏi: thế thì 450.000 người nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia trên Cao nguyên là dân bản địa từ đâu hay từ đâu đến? đến bằng con đường nào và như thế nào?

Có những dấu hiệu cho thấy họ đã sinh sống ở đó từ thời tiền sử, từ TCN, nhưng có quan hệ gì với người Malayo – Polynesia ở nơi khác không? Hiện chưa biết.

* Các nhà khảo cổ học đều nói tới người Nam Đảo gắn với niên đại rất xa, 6000 – 8000 năm Trước (BP), có người còn cho là xa hơn nữa, người gần nhất cũng là 5000 – 4000 năm Trước (BP). Nhưng, những gì đã thấy ở Việt Nam chỉ có thể diễn ra từ 3000 năm Trước và lúc cao điểm, tập trung cũng chỉ là 500 năm TCN. A. Reid nói đến sự có mặt của người Chamic tham gia vào sự di cư, nhưng theo tôi, dù từ đâu đến, hay là từ bờ biển Việt Nam đi thì họ vẫn là Malayo – Polynesian và chỉ trở thành Chăm – Malayo – Chamic không thể sớm hơn đầu Công nguyên, cụ thể hơn là thế kỉ II SCN. Nhiều nhà nghiên cứu, kể cả nhà ngôn ngữ học Blust cũng cho là nhóm Malayo – Chamic hiện đại đã có mặt ở Việt Nam và cả Acheh từ thế kỉ III – IV TCN. Như trên đã nói, chỉ là một nhóm Malayo – Polynesia thôi, con đường trở thành Chamic còn dài và còn cần yếu tố khác của lịch sử.

Niên đại 6000 năm Trước thì ở khắp Đông Nam Á vẫn còn là những cánh rừng nhiệt đới hoang vu có những bộ lạc săn bắn và hái lượm.

* Gần gũi hơn, những người Nam Đảo đến bờ biển Việt Nam từ khoảng 500 năm TCN, mang theo tập quán đeo vòng, xuyến, khuyên tai, vũ khí sắt và tập tục hoả thiêu/hay không hoả thiêu người chết và chôn trong vò thì trước đó họ ở đâu, có tập tục và trình độ này không? Hiện không hề có hiểu biết nào về điều này một cách rõ ràng trên toàn Đông Nam Á.

* Có cảm tưởng tất cả cho đến nay vẫn chỉ là giả thiết, đoán định, do đó đặt ra yêu cầu cần suy ngẫm, tìm tòi hơn nữa, nghiên cứu cụ thể hơn nữa. Có điều chắc chắn là người Malayo – Polynesia/hay Nam Đảo đã sinh sống tập trung từ thời tiền sử ở vùng Vạn đảo – Polynesia, cho đến ngày nay. Homo Sapiens xuất hiện sớm nhất thế giới (40.000 năm BP) trong hang Niah ở đảo Borneo; họ sớm có trao đổi giữa các đảo với nhau, vẫn lữ hành khắp Thái Bình Dương trên những con thuyền độc mộc ghép đôi, đến ngày nay. Nhưng lúc nào thì họ có sắt, có đồ trang sức, có vò gốm, tục hoả táng chôn trong vò? Cả một quá trình hàng nghìn năm chưa được biết. Trong những điều chưa hiểu, còn phải kể đến di tích Cự thạch (Menhirs), 334 phiến đá, cao hơn 3m trong tỉnh Hủa Phăn, mà theo M. Colanie (1934), cư dân nguyên thuỷ ở đây "còn chưa biết tới đồ sắt"; đến Cánh đồng Chum ở Xiêng Khoảng, Lào, có 649 chum đá, vượt xa các di tích Cự thạch (Megalithe) khác ở Đông Nam Á, mà cư dân "đã có đồ gốm, đồ đồng, nhưng hợp kim đồng lại là nhập khẩu từ bên ngoài", nằm sâu vào vùng đồi núi trong đất liền, chưa có niên đại chính xác, chưa biết chủ nhân – người chế tác là ai? Kĩ thuật chế tác như thế nào? dùng vào việc gì? Từ ngoài đảo đến hay tại chỗ?

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Baudesson H. *Au pays des superstitions et des rites*, Paris 1932.

2. Nguyễn Khắc Tụng – Ngô Vĩnh Bình. *Đại gia đình dân tộc Việt Nam*, GD 1981

3. Nguyễn Đình Khoa. *Nhân chủng học Đông Nam Á*, Nxb ĐH THCN, 1983

4. Nguyễn Khắc Sử. *Tiền sử Gia Lai*, Plei Ku 1995

5. Đặng văn Thắng – Vũ Quốc Hiền. *Di chỉ Giồng Cá Vồ*, Khảo cổ học số 2 – 1995

6. Phạm Thị Ninh – Đoàn Ngọc Khôi. *Di chỉ Xóm ốc – Lý Sơn*, KCH số 2 – 1999.

7. Lương Ninh. *Hoà Diêm – Xóm Cồn – Sa Huỳnh*, Khảo cổ học số 2 – 2001

8. Nguyễn Công Bằng – *Di tích Hoà Diêm – Khánh Hoà*, Khảo cổ học số 4 – 2005

9. Nguyễn Khắc Sử. *Di chỉ Lung leng*, Khảo cổ học số 5 – 2005

10. M. Colanie. *Communications au 1 er Congres des prehistoriens d'Etrême – Orient*, Hanoi 1934.

(Nghiên cứu lịch sử, 10 – 2008)

NAM Á VÀ NAM ĐẢO

1. Tộc Việt, người Việt, tiếng Việt

Người Môn cổ – Indonesiens từ Văn hoá Bắc Sơn, từ chân núi đá vôi ở các tỉnh Cao Bằng, Lạng Sơn ngày nay, tiến xuống trung du, trồng lúa ở làng Cả, Phú Thọ, mở rộng vùng cư trú ở Phú Thọ, tiến xuống đồng bằng, lập nghiệp ở Châu Can, Hà Tây. Đương nhiên, họ vẫn giữ mối quan hệ mật thiết, trao đổi sản vật giữa miền núi phía Bắc với đồng bằng, do nhu cầu trao đổi sản vật và trên cơ sở quan hệ thân tình, thậm chí thân thuộc giữa các nhóm dân cư ở thượng lưu và trung du sông Hồng, sông Đà.

Những truyện dân gian có nguồn gốc ở vùng núi phía Bắc như Pú lương Quân, "Chín chúa tranh vua" (Văn học Việt Nam, tập 39) phản ánh sự hình thành những tộc người và lịch sử tộc người trong thời kì đầu ở miền Bắc Việt Nam. Thực tế, đây chỉ là những truyền thuyết, truyện kể, không phải là tài liệu lịch sử, tuy nó phản ánh một phần kí ức lịch sử, nhưng mối quan hệ ban đầu của tộc người ban đầu thì có thể có. Khảo cổ học có thể đem lại hiểu biết và gợi ý suy nghĩ gần gũi hơn.

Xin bắt đầu bằng Văn hoá Mai Pha, nằm trong hệ thống sinh thái nhân văn sơn khối Bắc Sơn, "cầu nối giữa vùng ven biển Đông Bắc Việt Nam với những bộ phận dân cư khác tại cực Bắc Việt Nam (Văn hoá Hà Giang) và các cộng đồng người bên kia biên giới". Trong địa bàn Mai Pha (Lạng Sơn), "đã tìm thấy vỏ ốc biển Cyprea phổ biến ở vùng biển Hạ Long, thấy bôn có vai, có nấc, gốm pha vỏ nhuyễn thể, môtíp hoa văn chắp thêm, hoa văn trổ lỗ "điển hình Hạ Long", lại còn thấy "những bằng chứng tương đồng về gốm, bộ công cụ đá mài, giữa Mai Pha và Phùng Nguyên và cả "dấu Bắc Sơn" trong di chỉ Phùng Nguyên (Hà Hữu Nga, 2004). Xa hơn, trong di chỉ Văn hoá Hà Giang một số mảnh gốm có hoa văn khắc vạch, với những chấm trong đường vạch và những bàn đập khắc rãnh song song, rất giống những bàn đập ở Phùng Nguyên. Mối quan hệ hai chiều Hà Giang – Mai Pha (Lạng Sơn) – Phùng Nguyên (Phú Thọ) đã có thể coi là chắc chắn.

Cũng có nhà nghiên cứu nhấn mạnh hơi quá về mối quan hệ văn hoá, tộc người, về xã hội dân cư, tổ chức quân sự, về đoàn quân Nam Tiến chinh phục sông Hồng. Theo truyện Cẩu Chúa Treng Bùa, mặc dù Trung du và Đồng bằng đã đông đúc và

phát triển, như đã thấy qua Làng Cả, Châu Can, thì ít nhất cũng có thể khẳng định về mối quan hệ giao lưu văn hoá, tiếp xúc dân cư giữa Trung du và Đồng bằng với miền núi phía Bắc, địa bàn của người Tày – Nùng cổ, lại có quan hệ rộng với tổ tiên của người Nùng, người Chuang, là dân nói tiếng Tày (cách gọi ngôn ngữ Thái của một số nhà nghiên cứu phương Tây), để khỏi lẫn với người/nước Thái Lan dùng để chỉ cả người Thái, Lào, Tày, Nùng, Chuang, Shan...

Tiếp đến, xem xét chính Văn hoá Hạ Long – vùng ven biển Bắc Bộ. Từ Mai Pha, một số lượng đáng kể dọi xe sợi bằng đất nung đã được tìm thấy, có hoa văn đặc sắc – 6 đường khắc vạch từ tâm ra đến mép, theo cặp, mỗi cặp 2 vạch thẳng. Đến Hạ Long, "một sưu tập bôn đá, búa đá kích thước lớn, nhiều khả năng là những công cụ chặt gỗ, đục thuyền độc mộc hoặc ghép bè mảng" đã được phát hiện, "tuy chưa tìm thấy dấu tích một con thuyền nào" (H. Nga, đã dẫn, 32). Vùng Hạ Long cũng là nơi phát hiện công xưởng chế tác mũi khoan (để làm đồ trang sức) ở Bến Bãi, Cát Bà, và công xưởng chế tác đồ trang sức ở Tràng Kênh, Hải Phòng (Nguyễn Kim Dung, 1996 và 2001). Một điều dễ nhận thấy là việc cưa, đục, khoan các vòng tay, nhẫn, hoa tai bằng đá bán quý, phải là một sự phân công lao động chuyên môn hoá khá cao; mặt khác đeo những đồ trang sức này hẳn là những người "sẵn tiền" và nhất là không phải thường xuyên "chân lấm tay bùn". Xã hội đã phân hoá và phát triển, nhất là ở vùng ven biển, và điều này càng rõ qua các mộ táng thời Đông Sơn, sau một chút. Cùng bình tuyến hậu kì Đá mới Đa Bút, Quỳnh Văn, thì Cái Bèo – Hạ Long đã cho thấy nét riêng, đặc sắc của vùng Văn hoá ven biển: độ đậm đặc của rìu bôn có vai, có nấc, lưỡi xoè. Công cụ lưỡi xoè lệch là đặc trưng và còn chứng tỏ "nguồn gốc bản địa của đồ đồng nước ta" (Hà Hữu Nga, Nguyễn Văn Hảo, 1998). Loại bôn có vai, có nấc, đặc trưng của Hạ Long cũng được tìm thấy ở Cao Bằng, Quảng Đông, Vân Nam, Đài Loan, Philippines, "nhưng chưa nơi nào có mật độ phân bố đậm đặc như ở Hạ Long" (H.H. Nga, đã dẫn). Bên cạnh đó, những hạt chuỗi nhỏ dẹt, hình đĩa, chế tác từ vỏ nhuyễn thể cũng thấy khá nhiều ở Philippines. Như thế, Văn hoá Hạ Long, văn hoá ven biển miền Bắc cho thấy có mối quan hệ rộng rãi, với Nam Trung Quốc, Philippines, nhưng là từ đây đi hay ảnh hưởng qua lại, mà không hề thấy dấu tích văn hoá Nam Đảo từ ngoài biển vào vùng bờ biển Bắc Bộ Việt Nam.

Thời đồ Đồng, cùng bình tuyến Gò Mun, các di chỉ khảo cổ phản ánh địa bàn cư trú đã mở rộng: Vườn Chuối (Hà Tây), 150 TCN, Gò Chùa Thông (Hà Nội), 700 TCN, Việt Khê (Hải Phòng), 500 TCN.

Đến thời Sơ kì Sắt, Văn hoá Đông Sơn, phạm vi cư trú rộng hơn, đông đúc hơn, dấu tích của đời sống con người phong phú và phát triển cao hơn:

Có thể xác định thời Văn hoá Đông Sơn, một bước ngoặt của lịch sử với một số yếu tố, đặc điểm chung như sau:

1.1. Mộ táng: Mộ đất là loại mộ phổ biến nhất, người chết được đặt trực tiếp vào huyệt, nằm ngửa, chân tay duỗi thẳng, 1 trường hợp nằm co, một số mộ thuyền hay quan tài bằng thân cây đục rỗng, là táng thức cơ bản của người Indonesiens bản địa – Đông Nam Á lục địa. Di cốt trong mộ cũng xác nhận điều đó: người Châu Can, làng Cườm... (Nguyễn Lân Cường, 1975 và 2004).

Làng Cả (Phú Thọ) có 311 mộ táng, Châu Can (Hà Tây) có 8 ngôi mộ thuyền, Thiệu Dương (Thanh Hoá) có 122 ngôi mộ Đông Sơn, 25 ngôi mộ thời thuộc Hán ... Có thể nói khắp châu thổ sông Hồng, sông Mã và sông Cả, đâu đâu cũng đã được khai phá và phát triển.

1.2. Người Đông Sơn đã sử dụng một hệ thống đồ Đồng rất phong phú, gồm công cụ, đồ dùng, nhạc khí, trang sức, trang phục và vũ khí, trong đó, vũ khí chiếm một tỉ lệ khá cao. Không phải chỉ sở hữu, sử dụng mà còn đạt tới trình độ luyện kim, đúc đồng khá cao, đến mức điêu luyện đáng kinh ngạc.

1.3. Từ trình độ luyện kim mầu như thế, người Đông Sơn đã tiến tới kĩ nghệ luyện kim đen – rèn đúc đồ Sắt. Khảo cổ học đã phát hiện lưỡi cuốc sắt ở di chỉ Gò Chiền Vậy; vũ khí, công cụ sắt cũng được tìm thấy trong các mộ thuyền ở Phú Lương, Xuân La... Một số lò luyện sắt còn hình dáng phát hiện được ở Đồng Mỏm (Nghệ An); một số nơi, như ở Xuân Giang (Hà Tĩnh) còn thấy dấu vết cục xỉ sắt rải rác trải dài 2km. Mẫu than tro bên trên lưỡi cuốc sắt ở Gò Chiền Vậy có niên đại C 14 là 2350 ±100 BP; thế kỉ III TCN mà nếu cho niên đại chế tác còn sớm hơn, thế kỉ IV TCN; tuy có thể là muộn hơn Trung Quốc ít nhiều, nhưng cũng có thể là sớm và cao trong khu vực.

1.4. Trên cơ sở trình độ luyện kim màu và luyện kim đen phát triển sớm và cao như thế, người Đông Sơn tiếp tục phát triển nghề trồng lúa, cả lúa tẻ và lúa nếp, các nghề thủ công khác như dệt, làm gốm ... (Hà Văn Tấn chủ biên, 1994).

Trên đây chỉ kể một số di chỉ – di tích tiêu biểu về từng mặt hay một số mặt trong tổng số được biết cho đến nay hơn 200 di chỉ Văn hoá Đông Sơn trên miền Bắc và miền Trung Việt Nam. Khung niên đại của Văn hoá Đông Sơn được biết như sau: Làng Cả – Việt Trì (Phú Thọ: 2285 ± 100 BP, Châu Can – Hoài Đức (Hà Tây): 2375 ± 60 BP, Gò chiền Vậy – Hoài Đức (Hà Tây): 2350 ± 100 BP; Quỳ Chử – bờ sông Mã – Thanh Hoá: 2520 ± 55 BP. Như thế, niên đại sớm là thế kỉ V TCN, muộn là thế kỉ III TCN. Đáng chú ý là Châu Can và Gò Chiền Vậy là 2 địa điểm không cách xa nhau, lại có niên đại C 14 tương đối gần nhau, nên có thể coi thế kỉ IV – III TCN là giai đoạn phát triển cao của Văn hoá Đông Sơn.

Có thể nói khắp châu thổ sông Hồng, sông Mã và sông Cả đâu đâu cũng đã được khai phá và phát triển, từ thời đồ Đồng đến sơ kì Sắt. Chủ nhân của văn hoá này đi lên từ thời Đá mới Hoà Bình Bắc Sơn là người Indonesiens bản địa hay Môn cổ về nhân chủng và văn hoá/ngôn ngữ, thể hiện qua táng thức phổ biến và di cốt của con người – Người Indonesiens, như đã biết qua di cốt Châu Can, Làng Cườm ... Tôi nghĩ rằng, thuật ngữ Người Môn cổ là chính xác và thích hợp; về mặt nhân chủng học là thuộc loại hình Indonesiens, hay Proto – Australo – Mongoloid và về mặt văn hoá của cư dân cổ lục địa Đông Nam Á, nói ngôn ngữ cùng có cơ tầng Môn cổ. Xin nhấn mạnh Môn cổ chứ không phải Môn – Khơme. Ở khắp Đông Nam Á lục địa, người Indonesiens sinh sống, nói ngôn ngữ Môn cổ, như người Penong ở Khorat mà chỉ có một bộ lạc phát triển thành Khơme, khi đó mới có Môn – Khơme. Người Môn, gọi là Môn, nói và viết chữ Môn ở lưu vực sông Mê Nam đến thế kỉ XIII, ở hạ lưu Ayerwadi và Sittang nói và viết chữ Môn đến thế kỉ X, một bộ phận còn đến ngày nay. Người Môn cổ ở Đồng bằng sông Hồng, sông Mã và sông Cả đến thời Văn hoá Đông Sơn thời thịnh của Đồ Đồng và sơ kì Sắt đã phát triển vượt lên đồng thời đã dung nạp thêm yếu tố Tày cổ và Tiền Nam Đảo, hình thành tộc Việt và tiếng Việt – Viêttic. (Có một từ gợi suy nghĩ – Sông Đà, gồm Sông (Môn cổ Klong), với Đà (Malayo: Đà/Đác: Nước: Sông).

Trong số hơn 200 di chỉ Văn hoá Đông Sơn, rất lôi cuốn sự chú ý là di chỉ Làng Vạc (Nghệ An), 246 ngôi mộ, 510 hiện vật đồng, nổi tiếng về số vũ khí, đồ dùng, nhạc khí đồng. Trong số mộ, mộ vò chiếm tới 28% nhất là còn có cả một khu riêng biệt ở xóm Đình. Đồ trang sức có khuyên tai,vòng, hạt chuỗi, bùa đeo hình răng. Đồ thuỷ tinh khá nhiều, 108 hiện vật, gồm khuyên tai, vòng tay, hạt chuỗi, nhất là khuyên tai thuỷ tinh 3 mấu. Có thể nói chắc rằng trong sự rất phong phú bản địa, làng Vạc cũng cho thấy mối quan hệ với Văn hoá Sa Huỳnh. Có lẽ Làng Vạc là giới hạn Bắc xa nhất mà dấu tích Văn hoá Nam Đảo bắt đầu có và có thể nếu có, xuất hiện đồng thời với dấu tích Văn hoá Nam Đảo ở miền Trung.

Di tích Gò Quê – Dung Quất – Quảng Ngãi (Trịnh Sinh, 2007) cho thấy rõ sự cộng cư tại Gò Quê, đồng thời, xen lẫn và đồng đẳng giữa cư dân Văn hoá Đông Sơn và Văn hoá Nam Đảo. Ở Làng Vạc, người Nam Đảo có mặt sau, nhưng không muộn hơn nhiều lắm, có đóng góp một số dấu tích văn hoá lạ và một táng thức lạ, nhưng còn giữ vai trò phụ, nhỏ hơn dân bản địa. Ở Gò Quê và từ Gò Quê trở vào Nam, người Nam Đảo đến bờ biển nhiều hơn, tìm nơi định cư và ở một số nơi đã giữ vai trò chủ yếu trong sự phát triển kinh tế – xã hội.

Trong bối cảnh đó, tộc Việt bắt đầu hình thành từ thời đại Đồng trên nền của người Indonesiens – người Môn cổ, vốn có sự tương đồng với người Môn cổ – Indonesiens cư trú rộng rãi trên Nam Đông Dương và cả trên Đông Nam Á.

Quá trình này đã thành hình vào giai đoạn phát triển cao của Văn hoá đồ Đồng Đông Sơn ở thời Sơ kì Sắt, khoảng thế kỉ IV TCN. Nó phong phú về chủng loại, hoàn chỉnh, tinh tế và duyên dáng về hình thức và hoa văn, vượt hơn hẳn các loại đồ Đồng trong khu vực.

Cư dân Đồng bằng sông Hồng tự thân vươn lên như tính liên tục và phổ biến của các văn hoá khảo cổ đã cho thấy, nhưng đồng thời đã có cả sự đóng góp của Văn hoá Hà Giang, Mai Pha, của yếu tố Văn hoá Tày cổ như đã thấy và ít nhiều của yếu tố văn hoá biển. Sự hình thành văn hoá Việt trong đó, tiếng Việt có thể có một yếu tố Tày cổ và một yếu tố Tiền Nam Đảo. Chắc chắn không phải là góp 3 phần bằng nhau mà nền tảng chính là cư dân cổ – Môn cổ – Tiền Đông Sơn, từ Phùng Nguyên đến Đông Sơn. Yếu tố Tày cổ tuy không là chủ yếu, nhưng lâu dài và trực tiếp; còn yếu tố Nam Đảo chỉ có từ làng Vạc, khá muộn, chỉ được xác nhận khi có sự giao thoa văn hoá ở Gò Quê, khoảng thế kỉ IV TCN. Dù sao, sự độc đáo ở đây là sự hợp sức của 2 bộ lạc (Âu và Lạc) và 3 yếu tố văn hoá (Tày, Môn và Nam Đảo), tạo nên một văn hoá Việt là một thực thể dung hợp rộng, nhưng lại riêng biệt, hoàn chỉnh và thống nhất.

Người Môn cổ ở đồng bằng sông Hồng có điều kiện/khả năng phát triển tự thân, với sự dung nạp một phần yếu tố văn hoá, trong đó có ngôn ngữ Tày cổ. Một phần yếu tố Nam Đảo qua văn hoá ven biển, trở thành Việt – Viêttic, trở thành Nam Á. Cho nên, G.B. Logan (1862) mới gọi tên, là hệ ngôn ngữ Môn – Annam, hay Môn – Việt, mà 50 năm sau, W. Schmidt (1907) đổi tên gọi là hệ ngôn ngữ Môn – Khơme hay Nam Á (Austro – Asiatic languages) mà hệ này lại là cái gạch nối giữa dân Trung Á và Nam Đảo, như chủ đề/tên gọi một công trình nghiên cứu của W. Schmidt. Người Việt, trước hết là tiếng Việt là sự dung hợp rộng, mở, ít nhất là giữa 3 yếu tố, nên bản chất là chứa đựng tâm thế mở, dung hợp/dung hoà rộng, nhưng lại tạo nên một thực thể thống nhất, riêng biệt, phân biệt với xung quanh, với cái khác biệt. Phải chăng vì thế mà nó không chấp nhận sự đồng hoá, sự làm mất đi bản sắc của nó mà nó kiên cường chống lại mọi sự nô dịch, đồng hoá, xoá nhoà bản sắc? Trong lịch sử sự kết hợp 2 – 3 bộ lạc sống cạnh nhau, đồng điệu với nhau để hình thành một tộc người, một quốc gia, không những đã phổ biến, mà còn trở thành một quy luật của sự phát triển: Hi Lạp cổ đại là sự kết hợp của 3 tộc Myceens, Doriens và Acheens Roma cổ đại là 3 tộc Latinii, Etrurii và Sabini; Ấn Độ là 2 tộc Pandava và Kuru/Korava; Phù Nam là hai bộ lạc – Nam Á (Môn cổ) Bnam với Nam Đảo... (Lương Ninh, 1993). Những quốc gia này có điều kiện phát triển nhanh, mạnh, nhưng để có ngôn ngữ chung và từ đó, có chữ viết thì phải cần có một thời gian khá dài. Ở người Việt, Âu và Lạc (Tày cổ và Môn cổ) lại thêm một chút Nam Đảo) có thể đã hoà nhập

vào khoảng thế kỉ IV TCN để có một Văn hoá Đông Sơn đặc sắc, một bản lĩnh riêng ngay từ sớm, tuy chưa thể ngay tức khắc hoà nhập, dung hợp mọi sự khác biệt bên trong, những tàn dư của xã hội bộ lạc, những thị tộc khác nhau. Mặt khác, ở thời kì bộ lạc, người ta phân biệt về nguồn gốc thị tộc, có cùng tổ tiên hay không, mà nhẹ về phân biệt theo nơi cư trú, sông suối, rừng và phương thức sống. Có chỗ nào đó phân biệt nghiêm ngặt, có chỗ nào đó lại hình như lẫn lộn, chính là đặc điểm của xã hội nguyên thuỷ (H.L. Morgan, 1877).

2. Việt và Bách Việt

Một số người vẫn vương vấn với sự kiện hình như có mối liên quan gì giữa nước Việt của Câu Tiễn đầy sự tích li kì lí thú (đã thành kịch bản phim) với "Bách Việt" cũng li kì không kém và mơ hồ còn nhiều hơn. Tuy nhiên, nước Việt – Câu Tiễn thì có sự tích rõ ràng. Tư Mã Thiên (Sử kí) viết "Tổ tiên của Việt vương Câu Tiễn là dòng dõi vua Vũ, con thứ hai của vua Thiếu Khang nhà Hạ". "Tương truyền độ hơn 4000 năm trước", Trung Quốc có một tù trưởng bộ lạc tên là Hoàng Đế, rồi đến Nghiêu, Thuấn, Vũ, Khải"... (Đổng Tập Minh, đã dẫn, 1963). Tất cả những sự kiện này đến việc Việt diệt Ngô (473 TCN), rồi Việt lại bị Sở diệt (306 TCN) và kết thúc bằng việc Tần thống nhất Trung Nguyên, năm 221 TCN. Từ năm này ngược về trước và sau, thời nhà Hán, các sự kiện và niên đại đều có thể kiểm chứng được khá rõ ràng. Dân của ông Nghiêu, Thuấn, Vũ là dân làm nông nghiệp trên lưu vực Hoàng Hà, lập nên các triều nhà Hạ, Thương, Chu ... thường xuyên tranh chấp đánh nhau với những người chăn nuôi du mục ở phía Bắc và Nam Hoàng Hà mà họ gọi là Nhung Địch. Trong thời gian dài, họ sáng tạo ra rất nhiều truyền thuyết về thuỷ tổ, về phương thức làm ăn, sinh sống của thời bộ lạc nguyên thuỷ. Phải đến thế kỉ III TCN, qua thời gian dài, "người Hoa Hạ và Nhung Địch mới hoà hợp được với nhau" (Đổng Tập Minh, đã dẫn).

Hơn thế kỉ, nước Việt ở Chiết Giang xung đột với nước Ngô, án ngữ cả một dải ven biển Sơn Đông và sông Dương Tử, nên đến đây (306 TCN), con đường xuống phương Nam mà họ nghĩ đều là đất thuộc Việt Cối Kê (!) đã được mở cho người Hoa Hạ ở miền Bắc. Phía Nam sông Dương Tử đối với người Hoa Hạ vẫn còn rất xa lạ; nhiều nơi dân cư còn thưa thớt, sống trong tình trạng bộ lạc nguyên thuỷ, còn thuần phác mà người Hoa Hạ gọi gộp bằng một cái tên chung chung; Nam Man. Do đó, không thể coi là có mối quan hệ gì giữa nước Việt ở Chiết Giang với người Việt phương Nam cũng đã sáng tạo nền Văn hoá Đông Sơn, tiếng Việt, hình thành tộc Việt và lập nước Âu Lạc, đồng thời với nước Việt ở núi Cối Kê, mãi tận Chiết Giang. Cuối thế kỉ III TCN, nhà Tần thắng các nước thời Chiến Quốc đã tiến công phương Nam, đánh đến cả đất người Việt nhưng không thắng. Đường xa

rong ruổi, qua nhiều vùng lãnh thổ, nhiều tộc người khác nhau, người Hoa thời nhà Tần coi nhiều vùng, nhiều bộ lạc đều có gốc Việt, gọi chung là Bách Việt, coi như tất cả đều có nguồn gốc từ phương Bắc, là thân thuộc của họ. Những tên gọi như Âu, Mân, gắn thêm từ Việt, lại còn có Ngải Việt, Sơn Việt, Dương Việt ... là những khái niệm không có trong thực tế. Vậy mà trong khoảng 2 năm, 2007- 2008, đã tự phát diễn ra một cuộc thảo luận trực tuyến bằng tiếng Anh, đôi khi xen tiếng Hoa về chủ đề "Nguồn gốc người Việt Nam" trong quan niệm "Phổ Bách Việt – Pan – Bayueism". Những người có ý kiến thì khá nhiều, tới vài trăm; rất ít người được biết tên thật, ít người có tên tuổi trong khoa học. Có lẽ vì thế mà họ tự cho mình được nói năng cẩu thả chăng? Chẳng hạn, "Từ Cối Kê đến Giao Chỉ, người Bách Việt có mặt ở khắp mọi nơi, chia thành nhiều thị tộc" (?) hay "tiếng Việt là một bộ phận của tiếng Trung Hoa và thường được gọi là tiếng Quảng Đông" (?). Hơn mức cẩu thả, ở một số người còn là sự nhảm nhí, như: "Người Quảng Đông cách đây 2000 năm là sự pha trộn giữa người Hán với người Việt tại chỗ, tức dân tộc gần với người Nùng hiện nay, nên vương quốc Nam Việt không có quan hệ với dân tộc hiện nay mang quốc hiệu Việt Nam, "Người Việt Nam hiện đại kém hiểu biết, cần được dạy bảo rằng họ chỉ có quan hệ với Âu Lạc thôi, chứ không phải với Nam Việt" (Nam Việt thời Triệu Đà). Còn nhiều lắm, nhưng những phản bác như thế này chỉ bằng thừa, vì "lời nói gió bay" của một số người có hiểu biết và tâm địa kém cỏi thì thực sự là không thể cải hoá được. Tuy nhiên, cũng có một số người, ít thôi, thực sự nghiên cứu, ý kiến nghiêm túc, đáng nên suy xét: luận án Ph.D (tiến sĩ) của Jennifer Holmgren nhan đề "Chinese Colonisation of Northern Vietnam" (Sự đô hộ của Trung Hoa ở Bắc Việt Nam), năm 1980 (do GS Keith Taylor hướng dẫn?), đã chứng minh rằng sau nhà Tần và nhà Hán, trong 6 thế kỉ đầu Công Nguyên, nhiều gia đình lớn người Hoa/Hán đã đến Giao Chỉ thời ấy, tham gia vào bộ máy cai trị, nhưng theo Jennifer, thực tế cho thấy đã diễn ra quá trình Việt hoá các dòng họ Trung Hoa, hơn là Hán hoá đối với người Việt, dẫn tới sự xuất hiện một tầng lớp thượng lưu Hoa – Việt, mưu toan "phi thực dân hoá", "bản địa hoá" thiết chế cai trị. Sĩ Nhiếp là một ví dụ. Xem ra, Keith Taylor rất tán thưởng ý kiến này? Tôi cho rằng ý kiến của Jennifer là nghiêm túc, cần suy xét nhưng cũng cần phản biện. Sĩ Nhiếp đã thành công ở mức độ bản địa hoá, trùng hợp khát vọng độc lập, tự do của dân chúng bản địa; nhưng cuối cùng thất bại vì mưu toan Hán hoá một cộng đồng, một văn hoá mang bản sắc phi Hán/phi Hoa. Biểu hiện của sự thất bại đó là sự nổi dậy, khởi nghĩa đến kì được mới thôi. Đây không phải đơn thuần là những cuộc chiến tranh xâm lược và chống xâm lược mà là sự đối kháng văn hoá. Nhiều người không hiểu được điều này. Tư Mã Thiên

khi nói về tổ tiên của Câu Tiễn, cũng chỉ là bắt chước những người tiền bối, để kể ra, tới Tam Hoàng Ngũ Đế, tới Đế Nghiêu, Đế Thuấn, mà ngày nay ai cũng biết chỉ là những thủ lĩnh bộ lạc nguyên thuỷ, kể tên, sáng tạo ra nhiều tên tộc, gọi chung là "Bách Việt" vì là nhiều quá, không có khả năng phân biệt! Nay, mọi người đều biết xung quanh đất gốc ở lưu vực Hoàng Hà có rất nhiều bộ lạc trồng trọt, chăn nuôi du mục, xa lạ và đối kháng mà chính các vương triều Hoa – Hán gọi/coi họ là Đông Di, Tây Nhung, Bắc Địch, Nam Man. Nhưng đi từ sông Dương Tử đến Châu Giang (giáp Bắc Việt Nam ngày nay) còn phải qua người Miêu (ở Việt Nam gọi là Hơ Mông), Dao, ở phía Tây – Nam và hầu khắp phía Nam, lưu vực Châu Giang là người Chuang, nói ngôn ngữ Tày, khác Hoa, khác Việt ("Khu tự trị Chuang"). Tất nhiên, sự huyễn hoặc, mơ hồ là phù hợp với trình độ hiểu biết của người xưa, của xã hội nguyên thuỷ. Sự mơ hồ lại được linh thiêng hoá phù hợp với tâm lí, khát vọng của mỗi cộng đồng, dân tộc trong buổi khai sinh, buổi đầu dựng nước. Người ta thích thế, tin thế. Dân tộc nào cũng thế. Những dân tộc "văn minh" nhất loài người như Hi Lạp, Roma, lại dựng nên sự khởi nguồn của mình bằng một hệ thống thần thánh huyễn hoặc, phi lí nhất, nhưng lại đáng yêu, phù hợp thực tế và, khát vọng của họ. Ở đây không nặng tính duy lí, không nên duy lí để phê phán. Người Việt – Việt Nam kể và ghi lại những sự tích khởi thuỷ và bước đi đầu tiên cũng có nét huyễn hoặc, phi lí, nhưng khát vọng về một sự khởi đầu hoành tráng, đàng hoàng, khát vọng về sự tự do, phải chăng cũng là một khát vọng đáng trân trọng của tổ tiên? Trong cuộc thảo luận phức tạp kể trên, một nhà nghiên cứu người Mỹ, T.Aspell gửi trực tiếp cho tôi (để hỏi) một vài đoạn dịch và ý kiến của Keith Taylor (trong bối cảnh cuộc thảo luận nói trên?): "Song Shu – Tống thư, 97: "ở vùng núi Quảng Châu, nơi người Li hay Liao (các nhóm Man tộc có nhiều"; Sui shu – Tuỳ thư (82) "Các bọn Nam Man khác nhau sống xen kẽ người Hoa, được gọi là Yan, Xiang, Li, Liao và Yi. Không bọn nào có vua hay thủ lĩnh (chief), tất cả đều sống trong hang. Từ xưa đến nay, bọn chúng đều thuộc về giống Bách Việt". Điều tôi quan tâm không phải là đoạn dịch ra tiếng Anh đúng hay sai của ông, mà là đoạn nhận xét của K. Taylor: "Li là một danh từ dùng trong thế kỉ V để gọi các bộ lạc miền núi, trở thành cái tên dùng trong suốt thế kỉ VI để gọi những dân không phải Hoa định cư ở vùng thấp. Người Việt Nam được coi là thuộc về nhóm người Li này" – Taylor p.149. Tôi đã trả lời T. Aspell: "Tôi không rõ ông ấy – K.Taylor, hiểu Lí là thế nào, có cùng với cách hiểu của tôi hay không?... nhưng nguồn tài liệu của ông ấy quá muộn (Tống thư: 420 – 478 SCN; Tuỳ thư lại càng muộn: 589 – 618 SCN), lúc ấy, nước Âu Lạc của người Việt đã lập lâu rồi". Tuy nhiên, trong sự hiểu biết mơ hồ của thời xa xưa, của cả các nguồn

tài liệu được ghi chép từ thời nhà Hán, trong ý thức quảng bá là Trung Hoa/Trung tâm của thế giới, các sử gia Việt cũng không thể không phản ánh tâm thế Việt: "Thuỷ tổ của ta là dòng dõi họ Thần nông (mà Kinh Dương Vương là cháu 3 đời của Viêm Đế, họ Thần Nông) *(Đại Việt sử kí Toàn thư)*. Ai cũng biết đó là những nhân vật không có thật, nhưng Thần Nông dạy dân làm ruộng, chăn tằm dệt lụa là tốt rồi, tuy nhiên, điều quan trọng là "Đế Minh, cháu Viêm Đế, đã sinh Đế Nghi, lại sinh em là Kinh Dương Vương; em được yêu quý hơn vì "thánh trí, thông minh" nên Đế Minh muốn truyền ngôi cho Kinh Dương Vương, nhưng em lại cố nhường cho anh, nên Đế Nghi được nối ngôi, cai quản phương Bắc, còn em là Kinh Dương Vương thì cai quản phương Nam (Toàn thư, (1b), Kì Hồng Bàng thị). Em cùng cha khác mẹ, nhưng em hơn, nhường cho anh. Tuy nhiên, điều chủ yếu muốn nhấn mạnh ở đây, là "mệnh Trời, mỗi người một phương", được biểu lộ về sau, (thế kỉ XI) trong câu thơ: "Nam quốc sơn hà Nam Đế cư... định phận tại thiên thư". Từ thuở xa xưa, các cụ đã thấy, đã hiểu, đã cảnh giác. Để kết đoạn này, có thể nên trở lại ý kiến một nhà khảo cổ học, Giáo sư Đại học Hong Kong W. Meacham (1985) "Hoàn toàn không thấy tình trạng tăng dân số và di dân ở Đông – Nam Trung Quốc. Phúc Kiến hầu như không có di chỉ thuộc niên đại 4000 – 2500 năm TCN. Đài Loan và Quảng Đông còn khá hơn một chút. Các cuộc khai quật khảo cổ học cho thấy rất rõ mật độ dân số cực kì thấp suốt thời Trung kì Đá mới và cũng thấy sự tiến triển liên tục của tộc người từ Trung kì Đá mới đến thời đại Đồng trên hầu hết địa bàn. Do đó, có thể đi đến kết luận hợp lí rằng các cư dân Nam Trung Hoa trong thời Tiền sử gần nhất là những người nói ngôn ngữ Thai – Kadai và Nam Á (Môn – Khơme và Miêu – Dao) và nơi nào còn đến ngày nay mà không bị đồng hoá vào văn minh Trung Hoa thì chỉ còn lại các nhóm Chuang và những nhóm Thái khác ở Tây – Nam Trung Hoa, những người Lí ở Hải Nam, người Việt Nam ở Việt và người Yao ở Quảng Đông (AP XXVI – 100).

Tôi nghĩ rằng người/tộc Việt là một nhóm riêng đã hình thành tộc người dưới hình thức liên minh bộ lạc cố kết vào khoảng thế kỉ IV TCN, đầy sức sống thời Văn hoá Đông Sơn. Lí do là sự phát triển cao, toàn diện các ngành nghề – nông nghiệp, dệt, làm gốm và rèn đúc đồ đồng, sắt, là sự phát triển đồng đẳng và đồng dạng trên phạm vi rất rộng, từ Bắc đến Trung và giao lưu với cả miền Nam. Người ta không thể làm được bằng cách chỉ ra hiệu bằng tay hay "thắt nút". Ngôn ngữ Việt đã ra đời trên cơ sở tiếng Môn cổ bản địa, dung nạp một số yếu tố Tày cổ và Sơ Nam Đảo (Proto – Autronesian). Tuy nhiên, một số yếu tố thị tộc, bộ lạc, thuần phác và tản mạn, vẫn tồn tại lâu dài với đời sống và kinh tế tiểu nông.

3. Trống đồng Đông Sơn

Trống đồng là một loại hình văn hoá đặc sắc và tiêu biểu của Văn hoá Đông Sơn của người Việt, có hoa văn tinh tế và độc đáo, có những nét cơ bản giống nhau dễ nhận, đã được phát hiện trên khắp mọi miền ở Việt Nam và cả ở nước ngoài. Ở đây, chúng tôi muốn dừng lại, quan tâm trên một khía cạnh khác về ý kiến của một nhà nghiên cứu Việt ở nước ngoài, bác sĩ Kiều Quang Chẩn – người đã đưa ra một số luận điểm/giả thiết lí thú (Xưa – Nay, số 3, 2008):

3.1. Theo ông, ở Indonesia đã tìm được 80 trống đồng, kể cả mảnh vỡ, trong đó có 78 trống loại Heger I, chỉ có 2 trống loại IV, mà hầu hết nhập cảng từ Bắc Việt Nam và một số từ Nam Trung Hoa, nhưng lại không thấy bất cứ một thứ vũ khí Đông Sơn nào.

Trong số đó, có 4 chiếc trống khổng lồ, to hơn hẳn những chiếc trống được biết ở Việt Nam; 3 chiếc được gọi tên là Sangeang, 1 chiếc là Kur. Nghiên cứu kĩ trống Kur, các học giả Indonesia và Mỹ cho rằng nó chỉ được đúc tại Bắc Việt Nam vào thế kỉ III mà thôi. Nhưng mặt ngoài trống, nơi chân con cóc bị gãy lại đúc nổi 8 chữ Hán, đọc được là "Tam thế" – những từ của nhà Phật. Một số câu hỏi đặt ra: Coi việc đoán định nguồn gốc và niên đại như trên là đúng thì từ ngữ nhà Phật và cả niên đại thế kỉ III, có phù hợp hay không? Tại sao Trống đồng Đông Sơn ở Indonesia lại lớn hơn và đẹp hơn trống tìm thấy ở trong nước? Do nguồn nào? Thời kì nào?

3.2. Vẫn có những mảnh giáp trụ, vũ khí, nhạc khí, cả trống Mường loại Heger II đến thế kỉ X, vậy từng thời gian vẫn có quân đội, thủ lĩnh, tế lễ, trong cả nghìn năm "Bắc thuộc"? Theo tôi điều này có thể có, xen kẽ từng thời gian lịch sử. Nhưng ngoài 4 trống lớn còn hơn 70 trống Đông Sơn loại nhỏ thì đến Indonesia bằng nguồn nào, con đường nào, nhằm mục đích gì? Ông cho là vào thời kì đồ Đồng (từ khoảng 700 – 400 năm TCN?), miền Bắc Việt Nam là "một trung tâm quyền lực", giàu có, đông dân, có thể đông gấp 2 lần cả 2 tỉnh Quảng Tây và Quảng Đông gộp lại, nên có uy tín lớn, thủ lĩnh các nước láng giềng thường đến giao hảo, khi về lại được tặng trống. Nghe như thế thì đáng tự hào, thích thú thật, song xin lỗi ông Kiều, tôi không thể chia sẻ với ông nhận xét này vì không hề có một chút dữ liệu nào xác nhận, dù chỉ là một phần những điều đó. Tôi quan tâm đến chi tiết này bởi nghĩ rằng Trống Đông Sơn có giá trị, được ưa chuộng, nên có thể mang bán, trao đổi với vùng hải đảo, hi vọng tìm thấy con đường giao lưu sớm giữa hai vùng, đất liền và hải đảo. Tôi nghĩ tới giả thiết về một lời giải. Thế kỉ IV TCN, Đồng bằng sông Hồng, sông Mã và sông Cả liền một dải là trung tâm của Văn hoá Đông Sơn và lúa gạo, đã có tiếng vang và sức hút, nên một số thuyền

độc mộc ghép đôi của dân Vạn Đảo từ biển tìm đến, học nghề trồng lúa nước, học nghề đúc đồng, rèn đúc sắt. Có thể đây là bước đầu của sự giao lưu, học hỏi, mở ra con đường giao lưu vượt biển, tuy không có dấu hiệu của sự liên hệ thường xuyên. Biểu hiện của sự tiếp xúc và giao lưu ban đầu chính là làng Vạc và được khẳng định với Gò Quê, đều vào khoảng thế kỉ IV TCN. Vùng hải đảo ở thời điểm này cũng chưa có một trung tâm nào tương xứng. Năm 218 TCN khi quân Tần tấn công đất Lĩnh Nam, "Người Việt chiến đấu rất ngoan cường; họ rút vào rừng, không ai chịu để cho quân Tần bắt", cũng mở đầu một thời kì chiến tranh xâm lược và chống xâm lược, nổi dậy và đàn áp, kéo dài hàng thế kỉ. Một số gia đình có điều kiện, một số người có nghề đúc đồng, rèn sắt, có thể đã "chạy giặc" đến hải đảo, tiếp tục nghề đúc đồng ở đây chăng? Giả thiết đương nhiên là để thảo luận; nhưng dù có đúng đi chăng nữa, cũng không trả lời được: người Vạn Đảo nào từ đâu đến miền Trung và miền Nam Việt Nam vào thế kỉ V TCN và ở trình độ như đã biết? Vấn đề vẫn đang ở phía trước.

4. Con đường của người Nam Đảo

Đây là cái đích cuối mà tôi muốn đi đến, nhưng đáng tiếc, hình như rồi cũng không đến được?

H. Geldern cho rằng Nam Trung Hoa là nơi xuất phát của người Nam Đảo, từ đây sang Đài Loan rồi đi các nơi. Nhưng W. Meacham đã phản bác có căn cứ khiến P. Bellwood cũng phải tán thành. Ông cũng đề xuất một nơi nữa là Việt Nam, mà người thì nói từ miền Bắc, người thì nói từ miền Nam. Bên trên, tôi đã chứng minh rằng ở ven biển miền Trung và miền Nam Việt Nam, chỉ có dấu tích từ ngoài biển vào, chứ không có dấu tích từ đất liền di cư ra khơi. A. Reid còn chú ý tới sự di cư của người Chăm – Chamic, nhưng thực tế chỉ có dấu tích của người Malayo – Polynesia tới định cư ở ven biển miền Trung và miền Nam Việt Nam, lập nên văn hoá Sa Huỳnh và Cần Giờ nổi tiếng, chuẩn bị cho sự ra đời của nước Champa và tộc Chăm, nước Phù Nam và người Phù Nam.

W. Solheim thì coi xuất phát điểm của người Nam Đảo hay Malayo – Polynesia là từ chính quê hương họ mà lâu nay, gần như mặc nhiên, mọi người coi đó là vùng Polynesia – Vạn Đảo, là New Zealand hay Timor Leste. Có điều khó giải thích là nơi họ xuất phát và những nơi họ đã đi qua có trình độ phát triển như thế nào và vào thời gian nào, có tương thích với những nơi họ đã đến hay không? Nói cách khác, họ mang đến cái gì và mang đi cái gì, vào thời gian nào?

Một trong những nơi luôn được nhắc tới, với vị trí rất quan trọng, là Việt Nam. Việt Nam có khoảng 430.000 người nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia, trong đó

có gần 100.000 người Chăm, nói tiếng Malayo – Chamic, nhưng sống gần xen kẽ với người nói ngôn ngữ Nam Á, tất cả cùng sinh cơ lập nghiệp tại chỗ, đã trải qua hơn 2000 năm. Không có dấu tích gì cho thấy họ là dân mới nhập cư, hay có một bộ phận đã tách riêng để ra đi vào một thời điểm nào đó, trước đây. (Xin xem *Nam Á và Nam Đảo – vấn đề và thảo luận* (NCLS, số 7 – 2008).

Lí thuyết Nusantao của W.Solheim nhấn mạnh dân gốc Đảo và văn hoá Biển mà hạ thấp yếu tố ngôn ngữ Nam Đảo hay Malayo – Polynesia thì tự nó khó đứng vững. Khoảng 430.000 người Tây – Nguyên – Việt Nam là Nam Mongoloid về số đo nhân trắc, ghi vào thế kỉ XX, nói ngôn ngữ Malayo – Polynesia sống xen kẽ với cũng khoảng 460.000 người giống loại hình nhân chủng nhưng khác ngôn ngữ, nói ngôn ngữ Nam Á hay Môn – Khơme. Vậy thì những người nói ngôn ngữ Nam Đảo ở Việt Nam có quan hệ gì với những người Nam Đảo ở ngoài Biển Đông hay không? Tôi nghĩ rằng tuy chưa thể có lời giải đáp thoả đáng, nhưng có thể hiểu biết ngày càng sáng rõ hơn, nếu có sự tập trung nghiên cứu kĩ, phân ra từng địa bàn cụ thể, tổ chức theo quy mô liên quốc gia.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Đổng Tập Minh. *Lịch sử Trung Quốc*, Nxb Ngoại văn Bắc Kinh, 1963.

2. Quách Mạt Nhược (chủ biên). *Trung Quốc sử cảo, Nhân dân xuất bản xã*. Thượng Hải, 1976.

3. *Tư Mã Thiên – Sử kí*, Bản dịch. Nxb Văn học. Hà Nội, 1988.

4. Hà Văn Tấn (chủ biên). *Văn hoá Đông Sơn ở Việt Nam*, Hà Nội, 1994.

5. Hà Hữu Nga – Nguyễn Văn Hảo. *Hạ Long thời Tiền Sử*, Nxb Thế Giới, 1998.

6. Lương Ninh – Nam Á và Nam Đảo. *Vấn đề và thảo luận* – Nghiên cứu lịch sử, số 7, 2008.

7. Nguyễn Lân Cường. *Đặc điểm hình thái người cổ ở miền Bắc Việt Nam*, Hà Nội, 2003.

8. Trịnh Sinh. *Di chỉ Mộ Gò Quê*, Xưa – Nay số 3, 2007.

9. Lương Ninh. *Lịch sử cổ đại*, Nxb Giáo dục Hà Nội, 1993.

(Nghiên cứu lịch sử, 8/2008)

OC EO – CẢNG THỊ QUỐC TẾ CỦA VƯƠNG QUỐC PHÙ NAM

Từ năm 1947, khi L. Malleret mới khảo cổ xong, G. Coedes – Giám đốc Học viện Viễn Đông Pháp đã viết bài giới thiệu "Di chỉ *Gò Oc Eo – Cảng cổ của Vương quốc Phù Nam*"[1]. Gọi sớm như thế là vì Oc Eo có nhiều dấu hiệu của Cảng thị, bởi thời ấy, nó nằm ngay sát bờ biển (nay do phù sa bồi đắp nên Ba Thê cách biển gần 20km), so với kinh *đô Kirivong* nằm sâu trong đất liền, xa tới 100km. Ấy là xác định mới ngày nay, chứ nếu theo đoán định của Coedes thì còn xa gấp 2 – 3 lần hơn nữa. Không chỉ có thế, mà nơi đây thực sự cho thấy rõ những dấu hiệu của mối quan hệ rộng rãi của Cảng thị Oc Eo với bên ngoài, như những phát hiện mới của cuộc khảo cổ:

– Hai huy chương Vàng đúc nổi hình Hoàng Đế La Mã *Antoninus* (138 – 161) và *M. Aurelius* (161 – 180). Đây không phải là vật thưởng thành tích gì mà là vật đeo kỉ niệm, đẹp, lạ, sang trọng, "*hàng Souvenir*" (Wicks tưởng nhầm là chỉ có một).

– 1 đèn đồng Ba Tư kiểu dáng *Sassanid* (226 – 652).

– Một phần của chiếc gương đồng Trung Quốc thời Hậu Hán (25 – 220).

– 1 chữ Mã Lai khắc trên mặt nhẫn ngọc.

– 12 mảnh thiếc làm nhẫn, dây chuyền, vòng tay, khắc chữ *Brahmi* và *Palavah*.

– 11 ấn triện gồm 6 cái bằng vàng, 5 cái bằng đồng, thiếc và 1 cái bằng gỗ – dấu hiệu của sự giao dịch rộng lớn.

– Rất nhiều đồ trang sức, như nhẫn, vòng tay, hạt chuỗi vòng cổ ... của một lớp thị dân giàu, không phải chỉ có "chân lấm tay bùn" làm nông nghiệp.

– Những cửa hàng, cửa hiệu chế tác đồ trang sức mà mấy cái nồi nấu kim loại quý, búa, đá thử, cùng với mụn vẩy vàng vương vãi trên thảm cát – "dấu vết của sự tàn phá đột ngột".

L. Malleret chỉ kể như thế[2] và từ G. Coedes về sau cũng coi như thế là đủ chứng tỏ tính chất Cảng thị của di chỉ Oc Eo. Cũng vì thế, cùng với quan niệm coi từ *Oc Eo* đến *Thaton* (Myanmar) đều là Phù Nam, thuộc Đế chế Phù Nam, nên tuy

[1] G. Coedes – *Le site de Go Oc Eo, Ancient port du Royaume de Founan*, Artibus Asiae, Vol X/3, 1957.
[2] Louis Malleret, *L'Archeologie du delta du Mekong*, Tome III, Paris 1962.

có nói tới sự lưu hành *Hệ thống Tiền tệ Phù Nam* nhưng ông lại không quan tâm phân tích, phân biệt các loại tiền tệ, đặc điểm, giá trị và ý nghĩa của nó, nên có thể dẫn tới ý nghĩ sai lệch về vai trò chủ đạo của *Tiền Pegu*[1].

Công trình ADM của L. Malleret còn cho thấy những nền kiến trúc lớn, nhỏ, xây gạch, kè đá, nhưng cũng chưa cho hình dung những bức tường đá granit lớn, rộng 3 x 3m, dày 0,15m, đều có ngàm mộng đê nối dài rộng hơn nữa (hai bức còn nằm lại trên ruộng Ba Thê), xem bình đồ của những kiến trúc và quy mô của cảng thị cổ như thế nào.

Thư tịch cổ còn có thể bổ sung một phần diện mạo thương mại của Cảng thị và đất nước này: "Nước sản vàng, bạc, đồng, thiếc, trầm hương, mộc hương, ngà voi, chim công lông biếc, anh vũ năm sắc... buôn bán trao đổi lấy vàng, bạc, tơ, lụa trắng và màu" (*Lương thư*, 54, *Liệt truyện*, 48; *Nam Tề thư*, 58, *Liệt truyện*, 39); "Nước dùng vàng, châu ngọc, hương liệu để nộp thuế" (*Tân Đường thư*, *Liệt truyện*, 146). Quy mô và diện mạo Cảng thị *Oc Eo* trong so sánh với kinh đô *Kirivong*, với *Gò* (Đền 5) *Tháp* (*Prasat Pram Loven*) – thủ phủ đồng bằng; hay so sánh với U Thong, Chansen, Beithano, Sri Ksetra đương thời, rồi còn phải trở lại, nhưng ở đây, trước hết, hãy cứ trở lại những cái đã có, qua khảo cổ Oc Eo mà đến nay chưa được biết, được khai thác đủ cũng thấy rõ hơn tầm cỡ quốc tế của hải cảng này.

L. Malleret khảo cổ Oc Eo, đã xử lý hiện vật, phân tích, phân loại hiện vật, kĩ lưỡng tỉ mỉ, đầy đủ, mà *Tiền tệ Phù Nam*[1] đã kể, nên ở đây chỉ dẫn lại bản *thống kê* mô tả, phân tích và xem xét ảnh chụp hiện vật cũng đủ rõ, trong đó các hiện vật đều đã được các chuyên gia giúp giám định cẩn thận và chính xác về tính chất, xuất xứ, cùng niên đại, rất đáng tin cậy. Từ đó, chỉ phải thêm mấy lời nhận xét và lời bình:

1. *Bản ảnh* (*Planche*) đồ trang sức từ bản I đến XXXIX giới thiệu với tiêu đề "*Trang sức Oc Eo*". Xin lược bớt phần tả chi tiết, tuy rất cẩn thận, kĩ lưỡng, như các hình thức hoa văn trên từng hạt chuỗi, thể đeo hình con rùa đất, (khác rùa nước, rùa biển?)...

2. Từ bản XL là *Tiền và huy chương*, có:

XLI – XLIII – Hai huy chương bằng vàng, có hình và tên hoàng đế La Mã – *Antoninus* và *Marc Aurelius*.

XLIV – Tiền *Oc Eo hoạ tiết ốc tù và – Mặt Trời*: 3 đồng bạc;

[1] Lương Ninh, *Tiền tệ Phù Nam*, Khảo cổ học, số 2011.

XLV – Tiền *được coi là tiền Phù Nam* gồm có:

– Tiền *Siam*: 10 đồng bạc các loại;

XLVI – Tiền *Miến Điện*; di tích *Hmawza*: 10 đồng bạc các loại;

XLVII – Kể tiếp đây là: *những đồng tiền nhỏ* (*Piecettes de Monnaie*) bằng bạc, gồm có:

Ảnh số 953: 8 đồng tiền nhỏ hình con gà, nhưng không có chỉ dẫn tính chất và xuất xứ; ảnh số 952: 2 đồng tiền nhỏ hình ốc và 3 đồng tiền nhỏ là *Trisula* đã biến chuyển thành *Srivatsa;* ảnh số 944 và 954: nhẫn bạc và hạt chuỗi vàng gốc Mycene và Vaphio.

LXI – *Ấn triện học (Sigillographie) Oc Eo* – Dấu khắc chữ:

Triện bằng vàng: 6 cái;

Triện thiếc và đồng: 5 cái – (đánh số từng cái)

XC – Tiền xuất xứ *Iran:Ardeshir* (226 – 240 SCN)

XCI – Tiền *Chandragupta* II (ca 375 – ca 414), Catalog *Indian* Coins, *Gupta Coins*.

XCII – Tiền Indo – Greck: *Huviska*, (162 – 182): 3 đồng

XCIII – Tiền Indo – Greck: *Vimakadphises*: số 33, tr.183; và Huviska, 125: – Tiền *Kushano – Sassanid*, ảnh số 9 – 10 : 2 đồng;

XCIV – Tiền *Hi Lạp và Scythians – Kadphises* (85 – 120 AD) – 1, 2, 3, 4 5, 6 : 6 đồng;

XCV – Tiền *Kushana* (Bắc Ấn Độ): đồng trên và giữa: *Vasudeva* (185 – 220 SCN); và đồng dưới: *Kushano – Sassanid*;

XCVI – Bò/*bò mộng (taureau)* thể hiện trên dấu triện, động thái hoan hỉ, thấy ở Oc Eo và ở *Bhita*, Ấn Độ;

XCVII – Dạng cơ thể và kiểu đầu tóc thấy ở Oc Eo, ở Ấn Độ và Trung Á – Đong Turkestan;

XCVIII – Hình dạng người *Kushan/Hepthalit* thể hiện trên một nhẫn thiếc Oc Eo;

XCIX – Dáng người *Kushan/Hepthalit* trên một nhẫn thiếc Oc Eo;

Pl.C – Dáng người *Kushan/Hepthalit* trên một nhẫn thiếc Oc Eo;

Pl.CI – Nền kiến trúc Oc Eo giống nền kiến trúc *Medh*, gần *Mahastan, Bogra* – Bengal.

3. L. Malleret đã tự mình tra cứu, đối chiếu sổ ghi với hiện vật của nhiều bảo tàng ở các nước liên quan, nhờ chuyên gia giám định, so sánh để xác định tính chất và xuất xứ hiện vật, đặc biệt là tiền Trung Đông và Bắc Ấn Độ, nhất là người sở hữu, sử dụng và mang đến Oc Eo, phần nhiều là tộc *người Scythians*, nói ngôn ngữ

Iran, sống ở vùng biển *Aral*, lập quốc gia *Bactria* và *Parthia*, là cầu nối Tây – Đông, mà người Ấn Độ gọi họ là *Scythians* hay Grecko – *Shaka*, còn người Trung Quốc cũng đã từng tiếp xúc, gọi họ là *Nguyệt Thị*, từng bị gọi chệch là *Nhục Chi*. Họ từng góp phần lập các quốc gia *Dahae, Sogdiana, Khoresmia, Bukhara* ở Trung Đông), làm quen với văn hoá Ấn Độ và Hi Lạp (tiền đúc chữ Hi Lạp).Như thế, ông rất chú ý tới hình dáng, hoạ tiết của tiền, nhưng lại không để ý mấy đến biến dạng của ốc tù và, đinh ba, Mặt Trời, *Srivatsa, Svastika*. Tại sao như thế? Đương nhiên, ý nghĩa chính của tiền tệ là xuất xứ, niên đại và giá trị mà ông đã xác định được rồi, đâu là tiền Xiêm, đâu là tiền Miến; Nhưng các bản ảnh từ 90 (XC) đến 100 (C), khoảng 20 đồng bạc có niên đại những thế kỉ tiếp giáp của Công nguyên, có xuất xứ Ấn Độ và Trung Đông, một số đồng đúc chữ Hi Lạp, có trước tiền *Xiêm* và *Miến* mấy thế kỉ, rất quan trọng mà ông phải công phu, với sự trợ giúp của chuyên gia để giám định từng đồng, có ý nghĩa lớn hơn nhiều trong quan hệ quốc tế: đây mới là "ngoại tệ mạnh", còn kia (tiền Pegu) là tiền trong khuôn khổ Đế chế.

Khoảng 20 đồng bạc Ấn Độ, Ấn – Hi Lạp và Ấn – Scythian cùng với 11 con dấu bằng vàng, đồng, thiếc, cùng với những mảnh *cặp chì/thiếc*, cũng đã nói lên quan hệ rộng rãi và hoạt động thương mại sầm uất của một cảng biển có vị trí nổi bật mà thời đó, ở Đông Nam Á, không nơi nào có được. Hơn nữa, ông còn chú ý hình dạng người nước ngoài thể hiện trên mặt đồng tiền, trên thể đeo trang sức, ghi dấu ấn người nước ngoài – những ngoại kiều – đến định cư buôn bán, hoạt động văn hoá ở Oc Eo. Quan hệ văn hoá này còn ghi dấu ảnh hưởng của một kiểu nền kiến trúc Ấn Độ với kiến trúc Oc Eo. Thực tế đó thật hoành tráng, nên phải chăng vì thế ông không bận tâm đến những series "*tiền nội*", tức trong phạm vi Đế chế Phù Nam, tức các loại *tiền Pegu* và *tiền Dvaravati*, thậm chí cả "*Tiền nội bản địa*" trong vương quốc Phù Nam. Có thể, đây là một sơ suất không đáng có, nhưng cũng bởi vì những hoạ tiết chỉ nói lên xuất xứ thì ông đã biết rồi, hơn nữa, dù sao thì tất cả đều đã là của vương quốc Phù Nam, trong Phù Nam, tuy thực tế cũng cần có sự phân biệt. Cũng vì thế, ông có vẻ không bận tâm có tiền đúc bản địa hay không.

4. Bản XLVII nói trên, ông chỉ giới thiệu ảnh và chú thích "*Đồng tiền nhỏ bằng bạc*" trong mục "*Tiền được coi là tiền Phù Nam*", cùng với tiền Hmawza. Đây là 8 đồng bạc loại nhỏ, Dm – 18mm, hoạ tiết một mặt, hình con vật có cánh, chân cao, đuôi chìa về phía sau, gần giống con gà trống.Tôi cho rằng 8 đồng tiền *gà trống* này không giống bất cứ đồng tiền nào đã biết, nên rất có thể nó chính là tiền đúc bản địa. Sau này, phát hiện thêm được 12 đồng tiền nhỏ, đúc bằng đồng,

chì – thiếc, kẽm ở An Giang, Kiên Giang, Long An, (khoảng 1980 – 1990)[1] mà tôi nghĩ là cùng với 8 con gà trống bằng bạc là tiền đúc bản địa, tiêu dùng nội địa.

Cho nên, khi chỉ dẫn đồng tiền nhỏ ở giữa với một cái cúc áo bằng vàng, ông đã bỏ qua, không thuyết minh hai bản ảnh 944, 952? mà tôi sẽ phải nhắc lại dưới đây.

Khoảng hơn 2000 mảnh vàng có vạch khắc hình, không phải là không có ý nghĩa, tuy không phải là tiền. Tuy nhiên, những mảnh vàng này có giá, phải mua của các tín chủ, đặt vào các *Sima* của đền để cúng thần. Phong tục này đến nay vẫn còn, tuy dưới hình thức khác. Điều đó nói lên có một tầng lớp thị dân, khá giả, sùng tín, góp phần xây đền, cúng thần.

Gọi là ốc/Mặt Trời, nhưng rất ít thấy ốc/Mặt Trời đi liền với nhau trên hai mặt của một đồng tiền.

4.a – Nếu coi *Arakan* là tiền sớm nhất, thì sưu tập của *Pamela Gutman*, 1976[2] cho thấy 23 đồng tiền nhỏ (Dm – 18mm) đều là *Bò/Trisula* (Đinh ba) – cả hai hình ảnh đều thể hiện Shiva.

4.b – *Sưu tập Beithano*, theo Bashin[3], có 4:

– 5 đồng lớn Dm – 34mm – hình *Srivatsa/Bhadrapitha.*

– 12 đồng vừa Dm – 28mm, hình *Mặt Trời/Svastika.*

– 4 đồng hơi nhỏ Dm – 20mm hình *Mặt Trời/Svastika.*

– 4 đồng nhỏ Dm – 10mm, hình *Mặt Trời/Svastika.*

4.c – *Sưu tập Dvaravati*, theo Phasook Indrawooth, 2002)[4] có một số đồng tiền hình ốc/Srivatsa cách điệu và có một khuôn đúc, còn theo sưu tập của Wicks[5] thì có 6 đồng lớn Dm – 34 mm, hình ốc/Srivatsa.

4.d – Hoạ tiết *Đinh ba (Trisula)* diễn biến trên diện rộng, chủ yếu ở phía tây, Myanmar, theo từng bước:

3 mũi nhọn đứng sát nhau cùng chĩa thẳng lên trên;

– 2 mũi hai bên uốn cong thành hình hai chữ S quay mặt vào nhau: vẫn là 3 mũi nhưng cong, mềm, "yểu điệu" hơn;

– Mũi giữa thành hình 3 tam giác chồng lên nhau, vẫn tạo nên mũi nhọn;

Cả ba mũi biến thành hình cửa đền, bước đầu của hình *Srivatsa (Fortune, Hạnh vận)* – hình thức đơn giản là chữ *Vạn*.

---

[1] Lê xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải, *Văn hoá Oc Eo*, KHXH 1995, tr.337 – 338.

[2] P. Gutman, Hudson B, *The Archaeology of Burma from the neolithic to Pagan* in Ian Glover and P. Bellwood – *Southeast Asia from Prehistory to History, Curzon*, 2004.

[3] Bashin, *Ancient Beithano City: An Historical View*, Yangoon, 1996.

[4] Phasook Indrawooth, *Early Buddhist Kingdom in Central Thailand – Silpakorn University*, 2002.

[5] R.Wicks, *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia* SEAP, N.Y, 1992.

– Sự hoàn chỉnh cuối cùng là hình *Svastika*: Tất cả các thành phần *Srivatsa*, Mặt Trăng, Mặt Trời, ốc, *Bhadrapitha* kết hợp trong một hình *Svastika*: *Sự thịnh vượng, Quyền Tôn chủ*.Một đồng này đã được mang đến và nằm lại Oc Eo, còn những đồng khác thì vẫn nằm rải rác ở cả Halin, Hmawza, Beithano và U Thong.

5. Hình như *ốc tù và (Conch) tượng trưng Visnu* có vẻ thịnh hành ở phía đông, ở vương quốc Phù Nam hơn là ở phía tây (?): Những hình khắc vạch trên mảnh vàng, hình ốc và voi chiếm một tỉ lệ đáng kể.

Hai *đồng tiền nhỏ*, hoạ tiết một mặt hình *ốc* (hình 952 nói trên), một con dấu bằng gỗ mà L. Malleret tìm được có hình con *ốc* (TableNo 111, ADM II, p. 85). Từ đây, ảnh hưởng về phía tây, nên hạ lưu Mê Nam cũng có lượng hoạ tiết ốc nhiều hơn ở Myanmar, nơi có nhiều hình mặt Trời cải biên và *Bhadrapitha* (ngai Siva) hoặc *hình bò* (tượng trưng Siva) ở Arakan.

Ở Oc Eo, trong số đồng bạc nhỏ còn có hai đồng hình *Srivatsa* (hình 944 nói trên), một đồng nữa có hình chiếc lá. Đây phải chăng là "trông như lá ba chẽ, giống biểu tượng *Srivatsa*, chỉ thấy xuất hiện trên những đồng tiền gọi là Tiền Phù Nam mà Bennet Bronson coi là tiền thân của hình *Srivatsa* ở Beithano? Hai trong số 12 đồng tiền kẽm phải chăng cũng là dạng Đinh ba chuyển thành *Srivatsa*? Những đồng tiền nhỏ này tiêu dùng nội địa thể hiện ốc và *Srivatsa*. Có thể, đây chính là nguyên mẫu của Tiền *Beithano* cũng như tất cả miền Nam Đông Nam Á lục địa.

Đồng tiền *ốc – Srivatsa* ở Oc Eo có thể nằm cùng tầng văn hoá khảo cổ hay cũng không cách xa lắm 2 tấm huy chương La Mã, và chiếc gương đồng thời Hán, tức thế kỉ II, thì có thể *sớm hơn Srivatsa* của tiền *Beithano* tới hơn hai thế kỉ.

Bennet Bronson (Giáo sư Khảo cổ học, Đại học Pennsylvania) là người đã trực tiếp khảo cổ di chỉ Chansen (1970), tham gia Beithano (1996), đã gợi ý hình *Srivatsa* Oc Eo có trước và có thể là nguyên mẫu của *Srivatsa*, ở *Hmawza* và *Beithano*, mà chính Bennet cũng đã nhấn mạnh rằng cái hình *Srivatsa* này (ở Beithano), "người ta đã thấy có sớm hơn ở Indochina" (tức là chính Oc Eo); gợi ý ra sau cả luận án và quyển sách của Wicks (1992) tới 4 năm thì cũng hiểu là không tán thành, nên được suy nghĩ và coi trọng[1].

Công năng chính của Cảng thị là bán hàng (hương liệu, lâm sản, hàng dệt, lương thực... lấy ngoại tệ từ Cận Đông, nhận cống nạp và thuế bằng vàng, bạc.

Do đó, Oc Eo khẳng định được vai trò cảng biển quốc tế và nơi này hẳn là cũng đã có Hệ thống *Tiền tệ Phù Nam*.

[1] Bennet Bronson, *Report on the Excavation at Beithano*, Asian Perspectives, 12, 1996.

Summary

Oc Eo – The international Port of the Kingdom of Fu Nan

It seemed that L. Malleret in his ADM neglected to analyze the series of Coins *presumed the Monetary of Funan*. Including all coins recovered at Oc Eo – the specimen of coins from different provenance, from Hmawza, Beithano, U Thong and Chansen. As he considered that the South Coast of the Bay of Siam was the realm of Funan; all were to Funan; so, the differentiation of kinds of Coinage in *Rising Sun –Srivasa* motif wouldn't need, while a lot of foreign Monetary from India, Greck – Scythians was really significant reflecting the wide relation and the important situation of the Port Oc Eo.

After the excavation at Oc Eo, L. Malleret has had examined and registered completely, carefully all artefacts. So, reviewing this registration, one can find attractive data, coroborating the *true Monetary of/at Oc Eo* and the international role of the port Oc Eo and the Kingdom of Funan:

Plate I – XXXIX to Pl. XL III: The Jewellry of Oc Eo,

Pl.XL: Monetary and Medals – Medal of gold of *Antonin le Pieux* and *Marc Aurele*

Pl XLI – XLIII: The Jewelry of Oc Eo.

Pl.XLIV – Monetary of Oc Eo of *Conch and Rising Sun*: 3 specimens

Pl.XLV: Monetary presumed Funan Coinage: 10 specimens of Siam;

Pl XLVI: Monetary presumed Funan Coinage: 10 specimens of Burma.

Pl.XLVII: *Small Pieces of Monetary of silver (Piecettes de monnaie en argent)* – Pictures No 944, 952, 954.

Pl XLVIII – Pl. LI Different objects of silver, gold and tin.

Pl. L III – LX: The glass of Oc Eo, (La Verroterie) and the jewelry of Jade.

Pl. LXI: The Sigillographie – The seals of Oc Eo: Seals of Gold: 6 pieces; Seals of Tin and bronze: 5 pieces.

LXII – LXXV – LXXXIX: The Glyptic of Oc Eo and the finding at *Hundred Street (*local: Nên Chùa – Kiên Giang) (small diverse objects).

XC – Iranian Effigy – *Ardeshir* (226 – 240 AD)

CXI – Indian coins: *ChandraGupta II* (ca 375 – ca 414);

XCII – Indo – Greck coins: *Huviska* (162 – 182 AD).

XCIII – Indo – Greck coins: *Kadphises* II (upon), *Huviska* (middle)

and *Kushano – Sassanid* (below).

XCIV – Coin of *Kadphises* II (ca 85 – 120 AD)

Coins of *the Greek and Scythian Kings* of *Bactria* and *India*.

XCV – Kushano – Sassanid Coins – Upon and middle:*Vasudeva* (ca 185 – 220 AD).

Below: Penjab Coin.

XCVI – Sigillarygraphy figured in taureau found at India and Oc Eo...

About 20 silver Coins from India, Iran, *Indo – Greck, Greck – Scythian*, Kushano – India, and some others showing the figures of foreigners from Kushano – Sassanid living and working at the Port seemed attract the Author, till he neglected to analyze the Planche **XLVII**: this Planche comprises 3 plates/pictures: **1**/No. 953; presents 8 *small pieces of Monetary of silver* figuring "*"the standing coq"*; **2**/No. 952 presents 4 specimens and **3**/No. 954 presents 3 specimens of Monetary: Among which there were ***2*** specimens in *Conches*; and **3** in *Srivatsa*.

So, there were at least **8** coins of silver in *coq*, 5 others small coins among which, 2 specimens in *conches*, **3** in *Srivatsa* mentioned in Bennet Bronson's article. The *Srivatsa* motif Coins at Oc Eo might be in the same layer of archaeological Culture where 2 Roman medals and the Chinese Han mirror were found, meaning the 2nd century AD, so 2 – 3 centuries prior to the *Srivatsa* at *Beithano*.

They are entirely original, being local *Monetary of Funan*, together with 12 others coins of bronze, tin, zinc.

TIỀN TỆ PHÙ NAM

1. Từ cuộc đào khảo cổ Oc Eo

L. Malleret đã đào khảo cổ di tích Oc Eo[1] và coi đây là cơ sở vật chất của nước Phù Nam được ghi chép trong cổ sử Trung Hoa[2]. Ông có lí, nên đã khơi gợi một trào lưu nghiên cứu, cả tranh luận về vương quốc cổ này, trong cả giới nghiên cứu Việt Nam và nước ngoài. Bennet Bronson – người tham gia khảo cổ *Beithano* – Myanmar, qua báo cáo khai quật và công trình *Khảo cổ học Đồng bằng sông Cửu Long* (ADM) – Paris 1960 – 1963 và nghiên cứu các di tích khảo cổ học khác, cả thực địa và báo cáo khai quật, đã cho rằng "ở Đông Nam Á có bốn khu di tích cổ là *Oc Eo, U Thong, Chansen* (bờ sông Chao Phraya, Thái Lan) và *Beithano* (thượng lưu sông Salween – Myanmar), thì chỉ có hai nơi có thể coi là *đô thị theo quy mô của nó (urban in size) ở thời kì sớm* là Oc Eo và Beithano[3]. Cũng theo B. Bronson, Beithano còn kém (Oc Eo) về hiện vật nghệ thuật, vì chỉ có một tượng Kinnara bằng đất nung. Nhận xét này cũng xác đáng, mặc dù L. Malleret chỉ mới tìm thấy và biết còn ít về tôn giáo và nghệ thuật tạc tượng đá Phù Nam.

Xem xét bình đồ khai quật, ảnh chụp và nhất là quan sát thực địa, thấy rằng cả ba nơi này – phía Tây là cụm *Hmawza – (Sri Ksetra) – Beithano – Pegu*, quãng giữa (sông Chao Phraya – Thái Lan) là *U Thong – Pong Tuk – Chansen*, và phía Đông – cụm *Oc Eo – Go Thap – **Kirivong*** – gọi theo địa danh hiện nay, gốc từ Sanskrit – *Kirivamsa*, có nghĩa (đất của) *dòng tộc người miền núi*, tức là người *Phù Nam*, nay là *Mnong, Pnong, Vnam*. Họ gọi kinh đô theo Sanskrit *là Nagarapura* (nghĩa là *kinh đô*, sau gọi chệch theo âm địa phương là *Angco Borey*). Như thế, cả ba vùng, mỗi vùng có một cụm gồm 3 di tích chính và một số di tích phụ; mỗi di tích trong cụm cách nhau trên dưới 100km, đều là những di tích hoành tráng, khá gần nhau và rất tiện đường giao thông liên lạc với nhau. Bennet Bronson còn nói thêm "ở Beithano có một số mảnh gốm in hình trông như *lá ba chẽ (trefoil)* giống biểu tượng *Srivatsa* mà tôi tin rằng chỉ thấy xuất hiện trên những đồng tiền gọi là *tiền Phù Nam"*. Như thế hiểu là nguyên mẫu có trước, sớm hơn...

Trước đây, nhiều người, (kể cả chính L. Malleret) đọc thư tịch cổ qua bản dịch của P. Pelliot), còn hình dung Đế chế Phù Nam rộng mênh mông, đến cả Võ Cạnh

---

[1] L. Malleret, *L'Archeologie du delta du Mekong*, T.III, Paris, 1960.

[2] *P. Pelliot – Le Founan – BEFEO, 1903.*

[3] Bennet Bronson – *Report on the excavation at Beithano*, Aung Thaw, Rangoon, Asian perspectives – 12, 1996.

(Nha Trang), đến *Đất vàng* là *Thaton (Myanmar)* và có thể cả vùng quần đảo Java. Đến nay, có căn cứ để tin rằng tuy rất rộng, nhưng vẫn không đến mức như thế. Đế chế này phía bắc phát triển đến lưu vực *Sê Mun (Khorat)*, địa phương từng có văn bia ca thán phải cống nạp cho Phù Nam, rồi sau mới giành được tự chủ, lập nước *Bhavapura* (sau gọi là *Chenla*) và đánh lại Phù Nam. Ở đây, tìm thấy 4 pho tượng *Visnu* tạc đá, theo *Trường phái* tượng Visnu Phù Nam. Về phía nam là hai thuộc quốc *Đốn Tốn* (5 thành/đồn) ở Hạ lưu Mê Nam *và Xích Thổ (Khau Đâng – Raktamrittiki)* ở khoảng giữa bán đảo Malaysia, là 10 "nước" phải cống nạp và bị kiểm soát về đối ngoại. Về phía tây, Phạm Sư Man chắc là không chinh phục được đến *Martaban – Bengal*, tức toàn bộ Myanmar, nhưng chắc chắn có quan hệ kinh tế và có ảnh hưởng văn hoá, qua pho tượng Phật bằng đồng ở Thaton, rất giống pho tượng *Phan Thiết* thuộc *trường phái* tượng Phật Phù Nam. Vả lại, mục đích chính của Phạm Sư Man là kiểm soát đường thông thương đông – tây, tức là bán đảo Malaysia – chắn ngang đường từ Ấn Độ sang Biển Đông. Về phía đông, không thấy rõ quan hệ của Đế chế Phù Nam về chính trị và kinh tế với vùng quần đảo Đông Nam Á, nhưng có thể có quan hệ văn hoá, qua mấy pho tượng Visnu tạc đá thuộc *trường phái* tượng Visnu Phù Nam tìm được ở Java, Sumatra. Xin xem thêm *Trường phái nghệ thuật tượng Phù Nam*[1].

2. Kinh tế và tiền tệ Phù Nam

Sự phát triển kinh tế – xã hội, dấu tích của các ngành nghề thủ công như làm đồ gốm, đồ thiếc, nghề kim hoàn, đá quý và thuỷ tinh cũng đã được giới thiệu đầy đủ qua các hiện vật khảo cổ Oc Eo. Vì là một cảng thị, cửa khẩu buôn bán, nên bên cạnh các sản phẩm ngoại nhập, đa dạng và phong phú, nói lên quan hệ rộng rãi của cảng thị Oc Eo, ông cũng dành sự chú ý tới *Tiền tệ* mà ông gọi là *tiền Phù Nam*. Điều này cũng tác động đáng kể đến suy nghĩ về sự phát đạt thương mại của nước Phù Nam.

L. Malleret khi đào khảo cổ Oc Eo – Ba Thê đã thu thập được một số đồng tiền bạc và gọi là *tiền Phù Nam*. Khi gọi tên, có ý khẳng định hệ thống *tiền Phù Nam* gắn liền với vương quốc này, ông còn gọi tên theo địa danh khảo cổ học và theo hoạ tiết đúc nổi là *tiền Oc Eo có hình ốc và Mặt trời (Monnaie d'Oc Eo a`Conque et a` Soleil)*.

Ông đã thống kê, ghi xuất xứ và chụp ảnh từng hiện vật:

[1] Lương Ninh, *Trường phái tượng thờ Phù Nam*, Khảo cổ học, số 5 – 2005.

– *Tiền Oc Eo* có 3 đồng bạc, loại A – Dm – 32mm, gọi là *Tiền ốc/Mặt Trời*. Thực ra, Mặt Trời thì có, nhưng ốc thì có ít, mà đi liền *ốc/Mặt Trời* càng rất ít, mà là hình *Svastika* (ảnh).

Tiếp đến tiền *được coi là tiền Phù Nam*, song lại có ghi chú: *tiền Xiêm* và *Miến Điện*, (*Pieces du Siam et de Birmanie*) mà một đồng có xuất xứ Thái Lan, đồng kia lại ghi rõ địa điểm *Hmawza*, gồm có 10 đồng bạc Xiêm các cỡ và 10 đồng bạc Miến các cỡ, còn ghi cụ thể địa điểm *Hmawza*, tức *Prome*, tức Sri Ksetra, trên hạ lưu sông Ayerwadi (Myanmar).

Sự thực là một số lớn những đồng tiền được gọi/*được coi là tiền Phù Nam* tìm thấy ở Oc Eo, nhưng lại không phải xuất xứ Oc Eo, hoặc trên đất Phù Nam, ở miền Nam Việt Nam, mà ở quá về phía tây, ở Thái Lan và Myanmar, theo ghi chú xuất xứ của nó.

Một số người chê trách Malleret lộn xộn, thiếu phương pháp, hồ đồ. Phần lớn học giả sử dụng tài liệu của ông hơn nửa thế kỉ qua đều xác nhận giá trị và sự nghiêm túc trong công việc của ông. Thực ra, ông giữ đúng phương pháp khoa học và phân tích tỉ mỉ, cẩn thận đếm từng hạt chuỗi, xem xét đến từng cái cúc áo. Xin cứ đọc một đoạn của ông: *"Nhằm mục đích khôi phục sự chân thực lịch sử, chúng tôi dựa vào hai nguồn tài liệu: thứ nhất là bản thân hiện vật/tài liệu khảo cổ học, nhưng do không thể có nhận xét chắc chắn, bởi phù sa thường xuyên biến động, không thể giữ được sự ổn định địa tầng của bình đồ khai quật. Những chỉ dẫn loại hình học và phong cách của hiện vật chỉ có thể chắc chắn khi nó tương thích trong tổng thể. Bởi thế, loại thứ hai là đối chiếu nó với văn tự và hiện vật ở xung quanh khi đã biết chắc, làm chỗ dựa"* (Đã dẫn, tr.308). Riêng việc chở cả chục két tài liệu về Pháp, đóng cửa 15 năm (1947 – 1963) để đếm, phân tích, phân loại hiện vật, tra cứu và viết 4 pho sách dày hơn nghìn trang khổ lớn, khổ gấp 4, nhờ chuyên gia giám định xuất xứ từng đồng xu, thận trọng cũng đến từng chữ, cũng đủ làm cho mọi người phải cảm phục. Dưới đây, xin bàn riêng về *tiền*, không phải chuyện *tiền nong (money)* mà là *tiền tệ (Monetary)*. Ông viết "Từ 1.300 – 1.700km, tức là suốt dải bờ phía nam của vịnh Xiêm, cả hạ lưu Mê Nam đến Myanmar là vùng phân bố *tiền ốc/Mặt Trời* – "loại tiền có nhiều ở Oc Eo, có thể bao gồm tất cả vùng, cả những tiểu quốc, dù muốn hay không, thành thuộc quốc kể từ cuộc chinh phục của Phạm Sư Man, thế kỉ III" (Đã dẫn, tr.327). Đây là một thiếu sót, sau thiếu sót về đánh giá điêu khắc đá, là ở chỗ ông đinh ninh, coi tất cả là thuộc Đế chế, là Phù Nam, không phân loại chi tiết, nên không làm rõ tiền phát hiện ở Oc Eo, không phải là *một loại*, mà một loại đó cũng không phải là có xuất xứ Oc Eo,

càng không thể coi từ Arakan đến Oc Eo đều là *tiền Phù Nam*. Bởi thế mới có cuộc thảo luận ở đây.

3. Các loại tiền cổ

Việc nghiên cứu riêng về tiền cổ chỉ có điều kiện và được tiến hành sau L. Malleret vài chục năm trên những nơi phát hiện được tiền mà Malleret nhắc tới và chỉ đạt kết quả rõ trong khoảng 20 năm trở lại đây. Hơn nữa, những cái mà ông đã làm cũng chưa được biết, được khai thác đủ, đến hôm nay.

Trước tiên, cần phải nói tới và giới thiệu, tóm gọn công trình của R. Wicks (5) vì có liên quan ở đây.

Dường như R. Wicks có ý trình bày những nét lớn về các vương triều, thuế má và tiền tệ trong lịch sử, mở đầu là tiền đồng Trung Quốc và Đại Việt, về hình thức, giá trị chuyển đổi và lưu hành, tiếp đến là tiền Ấn Độ, từ đông – bắc – Bengal, Arakan, đến tiền cổ Myanmar, những nơi ở phía tây, gần nhau, rồi tiến dần từ tây sang đông:

3.1. Tiền Pegu (Pegu Coins) là tên gọi chung tiền Myanmar, theo địa danh – đô thị ở hạ lưu sông Ayerwadi, còn gọi là *tiền Pyu*, theo tên tộc người, là các đồng tiền bạc phát hiện được ở Hmawza, Beithano, Halin.

Ở đây, được biết có hai đồng bạc, loại B, Dm – 28mm, trọng lượng 8mg, đoán định niên đại thế kỉ V, hoạ tiết *ốc tù và/Srivatsa*.Loại này cũng đã tìm thấy ở "gần Saigon" (ý muốn nói Oc Eo) và Bengal, đều thuộc loại hình *"Mặt Trời mọc" (Rising sun)* và đều có xuất xứ từ *Pegu*, một số khác từ *U Thong*. Ngoài ra còn có hai đồng loại A, Dm – 34mm, trọng lượng 9mg, hoạ tiết *Mặt Trời/Svastika* tìm thấy ở U Thong, cả Oc Eo, nhưng khá nhiều ở Chainat, U Thong, Halin. *Svastika* là sự diễn biến hoạ tiết của tiền *Beithano – Pegu*, từ *Trisula* – sự biến thiên của *Trisula* (*Đinh ba* – vũ khí của *Siva*) đến *Srivatsa* và *Svastika*.

Wicks lại được gợi cảm hứng từ K.N. Chaudhuri về lịch sử tiền tệ[1], và Cribbs về hoạ tiết tiền đúc[2], nhưng chủ yếu là trên cơ sở các cuộc khai quật khảo cổ học, nay mới được công bố, khai thác:

Hmawza (một làng quê nhỏ, nằm lọt trong vòng thành cổ, gần kề *Prome)*, một thị xã Miến nhỏ, tên Miến *là Pyi*, 148.000 dân trên hạ lưu sông Ayerwadi, do một viên tướng người Pháp là L. Beylie khảo sát, khai quật sơ bộ, rồi Janice Stargard ở Đại học Cambridge tiếp tục, đã phát hiện di tích hai vòng thành, hai ngôi đền tháp, dấu tích của thành phố cổ *Sri Ksetra*, mà năm 638, Đường Huyền Trang đã đến

[1] R.S. Wicks, *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia*, SEAP, N.Y, 1992.
[2] Chaudhury, *A Source book of the Numismatic Studies in North – East India*, Assam, 1986.

đây mô tả cùng một số hiện vật, trong đó có một số đồng tiền mà Cribbs đã công bố từ năm 1986[1] và D. Stadner giới thiệu sơ bộ năm 1994[2].

Beithano (Thành phố Vishnu) do *U Aung Thaw*, học giả Miến, có sự cộng tác của Bennet Bronson khai quật từ năm 1965 và còn tiếp sau, báo cáo sơ bộ năm 1966 viết tiếng Miến và Bennet viết giới thiệu tóm tắt tiếng Anh (Asian Perspectives – 1969), nhưng chỉ đến những năm gần đây mới được giới thiệu đầy đủ hơn qua báo cáo của *Bashin*, tiếng Miến (1966)[3].

Beithano ở phía bắc, cách Prome hơn 100km, ở thượng lưu sông Salween, cũng rất gần bờ trung lưu Ayerwadi.

Báo cáo cho thấy bình đồ bức tường gạch dài của hai vòng thành nội và ngoại, nền kiến trúc của hai ngôi chùa gạch, 4 stupas, một hệ thống kênh mương "khá hoàn hảo, phản ánh rõ tính chất đô thị của Beithano".

Lần đầu tiên, người ta thấy *Bashin* và cộng sự công bố một sưu tập *tiền bạc Beithano*, gồm có:

6 đồng loại A – Dm – 32mm – 7, 38gr;12 đồng loại B – Dm – 28, 2mm, – 7, 11gr; 10 đồng loại C – Dm – 18mm – 2, 20 gr; gồm 2 loại ốc tù và/Mặt trời; và Mặt trời/*Srivatsa* ốc chỉ có **2/46** đồng).

Lại cũng có loại nhỏ – Dm – 10mm có 18 đồng – mặt phải hình đinh ba đơn giản, mặt trái hình Mặt trời. Vấn đề cũng không phải là số lượng, vì còn những series khác tìm thấy ở Sri Ksetra và Halin, một đô thị "phụ", ở phía bắc, cách Beithano khoảng 200km và hình như cũng có thể là một trung tâm đúc tiền khác? Song có thể đây là nơi đã diễn ra khá mạnh mẽ sự chuyển biến hoạ tiết của tiền (từ Đinh ba" qua "*Cửa đền*", *Srivatsa* đến *Svastika*). Hình *Mặt trời mọc* (*Rising sun*), 14 tia, phân biệt với Mặt Trời lên cao có 8 tia, có khi thay bằng "đồng hồ cát", nhưng Wicks vẫn coi đó là hình ghế xếp *Bhadrapitha* – ngai của Shiva. ốc và Đinh ba được thay thế bằng hình *Srivatsa*, rồi đến *Svastika*.

Đến đây, có nhu cầu và có điều kiện hiểu biết sâu hơn về các quốc gia láng giềng của Ấn Độ, khởi nguồn của con đường thương mại Đông – Tây:

Quốc gia cổ của người Ấn – Assam thời *Vương triều Varman* (50 – 650 SCN) nằm trên bờ trái Vịnh Bengal, giữ mối quan hệ thương mại trên bờ *Tây Bengal*. Assam chịu ảnh hưởng chung của vùng Bắc Ấn, có đồng tiền *Dinar* vàng và bạc.

---

[1] Cribbs Joseph, *Date of the symbolical coins of Burma and Thailand – Seaby's Coins and Medal Bulletin*, 1981.

[2] Donald Stadtner, *Les Pyu de Sri Kshetra*, in *L'Art de l'Asie duSud – Est*, Paris, 1994.

[3] Bashin Colonel – *Bhi ssa nui' mrui "hon nhan "sa muin "a mran*, in.

3.2. Tiền Arakan – Arakan thuộc *bờ Đông của vịnh Bengal*, nhưng cũng là rìa bên trái của của Myanmar, nơi dân cư là nửa Ấn, nửa Miến, giữ đầu cầu giao thương của vịnh Bengal tức là của Ấn Độ, của phương Tây với phương Đông.

Từ đây, mở rộng ra, được biết thêm sự phát triển cao hơn, hệ thống hơn, của vùng phía tây, vùng của *người Arakan, nửa Ấn nửa Miến*, dưới vương triều *Chandra (Mặt Trăng)* phát triển khá ổn định kinh tế, thương mại và xã hội, suốt 22 đời vua (370 – 720 SCN) với một hệ thống tiền tệ khá dầy đủ, gồm những đồng bạc loại A – Dm – 32mm. loại B – Dm – 28mm, loại C – Dm – 19mm và loại D – 10mm của:

– Vua *Dvencandra* (370 – 425) 2 đồng bạc loại A và một số đồng nhỏ hơn.

Rajacandra (425 – 445), một số đồng các loại;

Balacandra (445 – 454), một số đồng các loại;

– Vua *Niticandra* (520 – 575) có 18 đồng hình *Bò/Trisula (Đinh ba)* hay *vajra* (búa tầm sét).

– Vua *Prthvi Candra* (590 – 597) có 16 đồng, loại B cũng là hình Bò/Trisula.

– Vua *Dharmacandra (704 – 720)* có 12 đồng loại B, hình *Bò/Trísula*;

– Tiền Arakan có lẽ là sự khởi đầu nên hoạ tiết đơn giản, rõ ràng: thống nhất một mặt hình *Bò nằm nghỉ*, tượng trưng *Shiva* và mặt kia hình *Trisula*, cũng tượng trưng *Shiva*, thống nhất trên cả 56 mặt đồng tiền loại C (có lẽ là loại thông dụng nhất), Dm – 20mm, kéo dài gần 4 thế kỉ, không thay đổi[1]

Từ **23** đồng tiền *Arakan* đến **46** đồng *tiền Beithano* hình như đã diễn ra sự thay đổi đáng chú ý: *Bò* thay bằng *Mặt trời*, *Đinh ba* cách điệu, biến hoá dần:

1 – Đinh ba *Arakan; (2 – "Đài hoa" Sri Ksetra; 3 – "Đền thờ" U Thong; 4) Svastika Hmawza*:ảnh chụp, bản vẽ: hình 1, 2, 3, 4, trong đó, Đinh ba biến hoá dần, hoạ tiết sau bao gồm cả hoạ tiết trước và có thêm:

Ảnh/bản vẽ: Đinh ba có 3 mũi nhọn, chĩa thẳng lên trên, tiếp: mũi giữa biến thành Đài hoa, những nốt chấm hợp thành thân đài, hai mũi hai bên thành cánh hoa; tiếp: hai mũi hai bên biến thành hình chữ S quay mặt vào nhau, mũi giữa biến thành hai hình tam giác chồng lên nhau để vẫn giữ nguyên là mũi nhọn, giữa tam giác là một nốt chấm, gác hai bên là hai *con đỉa*, biến thiên của *ốc*, phía bên trên bên trái là Trăng, bên phải là Trời, ngang bên trái là chữ *Vạn – Srivatsa – Hạnh vận*, ngang bên phải là ngai *Bhadrapitha* (ngai Shiva);tất cả đặt trên ba nốt chấm, thành hoạ tiết *Svastika* – biểu tượng *Thịnh vượng – Quyền Tôn chủ*. Thật là rắc rối, nhưng mềm mại hơn, đẹp và có ý nghĩa hơn. Minh hoạ "sự rắc rối" này có công phu của cả Wicks và Cribbs.

---

[1] Pamela Gutman, Hudson B. , *The archaeology of Burma from the Neolithic toPagan*, 2004

Phải nhận rằng hệ thống tiền tệ, cũng là thương mại và nền kinh tế của Myanmar phong phú về số lượng, đa dạng về chủng loại, nhiều hơn các nơi khác, mà các *hoạ tiết cũng bắt đầu* diễn biến đa dạng. Tuy nhiên sự vượt trội này không phải của bản thân nó mà là của chính Ấn Độ. Nó là Bengal và Ấn Độ.

Từ đó, Wicks phân lập ba loại *hoạ tiết:*

– *Ốc tù và/Srivatsa*: biểu thị hoạ tiết hai mặt của một đồng tiền.

– *Mặt Trời mọc/Svastika*. Mô típ sớm của Svastika ở Hmawza có hình đài hoa mới nở, đến "*Cửa đền*" – *Srivatsa*: chữ S kèm hai bên hình chóp, đến *Svastika*.

– *Bhadrapitha/Svastika*, gọi chung là *tiền Pegu (Pegu coins)*. Cả ba hoạ tiết/loại hình tiền tệ đã được tìm thấy rộng rãi, ở Myanmar, (trong các di tích Hwawza (Sri Ksetra), Beithano, Halin và Thaton), ở Thái Lan (Chansen, U Thong) và Việt Nam (Oc Eo). Nói cách khác, điều đó dẫn người đọc phải hiểu rằng đồng bạc phát hiện được ở nhiều nơi, với hoạ tiết khác nhau ít nhiều, nhưng chỉ có từ một nguồn: *Tiền Pegu (?).*

3.3. Tuy nhiên, còn có một loại tiền nữa, gần đồng thời – Tiền Dvaravati:

Tác giả giới thiệu 5 đồng tiền, loại B hoạ tiết *ốc/Srivatsa*, hình một kiểu cửa đền, giữa là hình *Đinh ba (Trisula)* tượng trưng *Siva*; mặt kia – *ốc*, tượng trưng *Visnu*, trong đó có một đồng đã cắt đôi, để có thể mua bán một nửa. Mặt khác, từ lâu, mọi người đều đã biết, ở Chansen và U Thong đã tìm được 3 – 4 đồng bạc lớn, Dm – 34mm, có in rõ chữ tên gọi *Dvaravati* – tên nước lập sau khi Phù Nam suy vong, với hàng chục đồng tiền bạc, loại B, C, hoạ tiết cả Mặt Trời, cả Srivatsa... Lượng và loại đa dạng, khá phong phú. Các nhà khảo cổ Thái Lan còn phát hiện được một khuôn đúc tiền ở Chansen.

Các loại tiền nói trên – *Pegu và Dvaravati* lưu hành phổ biến ở Đông Nam Á lục địa trong khoảng thế kỉ IV – VII, sau đó là sự xuất hiện của tiền Sumatra và Poni, Mayi.

3.4. Tiền Sumatra và Poni, Mayi trên vùng quần đảo Đông Nam Á

Đây cũng là loại đồng bạc, nhưng khác hẳn, bởi nhìn chung, nó gần giống vuông, cạnh không đều, khoảng 10 x 15mm, đúc hoạ tiết "*Hoa Trầm hương*" (ảnh). Loại này lưu hành chủ yếu ở Java và cả Sumatra từ thế kỉ VIII, từ khi Đế chế Phù Nam suy vong, đến thế kỉ XIII, khi người Ả Rập mang đồng tiền vàng đến Samudra Pasai.

Chắc rằng đã có những thời gian khác nhau, những địa điểm khác nhau, những kho bạc (*Treasures)* hay (*Ucca* – tiếng Miến) là những nơi đúc, lưu giữ và phân phát khác nhau. Có thể đã từng có 4 kho: *Arakan, Hmawza, Beithano. Chansen – Dvaravati* và cũng có thể cả *Phù Nam?,* mà hình như mỗi nơi thịnh hành một kiểu

hoạ tiết trong số các hoạ tiết đã kể, nhưng chỉ có ở Chansen là đã tìm thấy khuôn đúc tiền. Chắc rằng toàn bộ hệ thống tiền *ốc/Mặt trời* hay *Mặt trời/Svastika* đều có giá trị chuyển đổi và sử dụng rộng rãi được từ *Đất Vàng – Kim lân – Suvarnabhumi*, từ *Vịnh Bengal* đến bờ Biển Đông của Đông Nam Á lục địa.

Có thể nói *tiền Pegu* đa dạng và phong phú, tìm thấy nhiều ở Myanmar, Thái Lan và Oc Eo. Hệ thống tiền này đều giống nhau căn bản, rải khắp từ sông Ayerwadi qua Mê Nam đến Mê Kông, Oc Eo. Tuy nhiên, Beithano dù có phong phú đến đâu vẫn không bằng Arakan, mà Arakan là bờ Tây của Myanmar, cũng là bờ Đông của Vịnh Bengal, theo cách gọi của người Ấn, hay là vịnh *Martaban* theo cách gọi của người Miến, là *Vòng cung Martaban*, cái nôi và điểm xuất phát của con đường buôn bán Đông – Tây của Ấn Độ, tức là không hơn chính Ấn Độ.

Như thế cũng đã rõ, Ấn Độ – Arakan – Beithano – U Thong – Oc Eo – những trung tâm, những điểm nối trên con đường buôn bán Đông Tây, nhưng lạ là đến đây thì dừng lại, không thấy mối liên hệ trực tiếp với vùng hải đảo, nhưng các nhà khảo cổ còn tìm thấy một hệ thống đồng bạc khác, *tiền Sumatra*, hình vuông, đúc nổi hoạ tiết hình *hoa Trầm hương*, nhưng đến nay, không phát hiện được một đồng nào ở trong đất liền, ngược lại, ngoài hải đảo cũng không thấy một đồng *ốc tù và/Mặt* trời nào (Wicks, 1992).

– Trong khi đó, trên quần đảo Philippin, cũng phát hiện một loại tiền riêng, khá lí thú, có hình bầu dục, cỡ 7 x 5mm, đúc chìm hình *hạt vừng*, có hai khoảng lõm với một đường gờ nổi chạy dọc ở giữa, cân nặng 2,3 – 2,5mg, gọi tên là *Piloncito*, phần lớn bằng bạc, gọi là đồng bạc thương mại, một số bằng vàng, gọi là vàng thương mại. R.Wicks cho rằng đồng *Piloncito giống* và sử dụng chủ yếu ở Java, rồi lan truyền sang Philippin. Người ta cũng tìm thấy một đồng này ở bắc Thái Lan. Ở Philippin chưa tìm thấy dấu tích và số lượng của kho bạc, nên chưa rõ đây là tiền riêng hay vẫn là tiền của Java mang đến.

4. Sự *phân bố tiền* – (bản đồ của Wicks)

R. Wicks đã lập một bản đồ tiền cổ của khu vực Đông Nam Á theo từng vùng, gồm có **9 loại tiền – vùng**: 1) loại hoạ tiết Mặt trời mọc (tìm thấy ở Nam Việt Nam, bắc Thái Lan và bắc Myanmar); 2) loại *ốc Tù và/Svastika* (nam Việt Nam, bắc Thái Lan và nam Myanmar); 3) loại *Bhadrapitha/Srivatsa* (nam Việt Nam và bắc Myanmar); 4) loại *ốc/Đền và Vajra* (bắc Thái Lan); 5) loại *Bò/Đinh ba* (Arakan và bắc Myanmar); 6/loại *Hoa Trầm hương* (Java và Sumatra; 7) loại *Piloncito* (Philippin) – tất cả đều bằng bạc; 8) loại tiền đồng và tiền giấy (bắc Việt Nam; 9) loại tiền vàng Arap ở Samudra Pasai và Bengal, còn 10 thì để trắng, (không có), là *Champa* và *Cambốt*, tuy rằng thực tế là có, chỉ vì Wicks không biết

thôi. Nên sẽ phải là một chủ đề cần phải được bàn riêng. Như vậy là rất phong phú, đa dạng và mỗi vùng một vẻ.

Trình bày thứ tự và lớp lang như thế, mà tác giả không hề nhắc gì tới *tiền Phù Nam*, một khái niệm mà L. Malleret đã trình bày và phân tích. Theo Wicks thì cứ như là chưa từng có một nước Phù Nam; hơn nữa, tác giả còn nhấn mạnh, lí giải cho ý tưởng của mình: "*Di chỉ khảo cổ học được biết là Oc Eo, được coi là cảng chính của Phù Nam. Việc thu thập được một đồng tiền vàng La Mã, một pho tượng Phật Trung Quốc (sic), nhiều con dấu (triện) khắc chữ Ấn Độ phản ánh quan hệ quốc tế đậm nét. Ở Oc Eo còn tìm được một lượng lớn đồng tiền bạc, xuất xứ Thái Lan và Myanmar, nhưng không có bằng cứ nào của việc (đúc) phát hành tiền trong phạm vi lãnh thổ Phù Nam, một nhân tố mà Phù Nam có thể góp phần vào việc lưu hành dù là bất đắc dĩ, một hệ thống tiền tệ cho người Khmer, thậm chí một hình thức biểu tượng giá trị nào đó của người Khmer*". (tr.186). Công trình này của Wicks vốn là một luận án đệ trình ở Đại học Cornell. Với quy mô một luận án thì công trình này đã đạt yêu cầu, nhưng những khiếm khuyết, hạn chế cũng không tránh khỏi.

Tiền không phải để trưng bày mà là để lưu thông. Nơi nào còn lưu giữ được tiền của nơi khác thì tức là nơi đó có nhiều hàng để bán. Không có ngoại tệ cũng đồng nghĩa với không có hàng. Những đồng bạc Pegu mệnh giá lớn còn nằm lại Oc Eo chính là như thế. Đương nhiên, *tiền Pegu* và *Dvaravati* cũng là một loại ngoại tệ, chỉ là một phần không lớn, bởi trong phạm vi Đế chế thì "dùng vàng, bạc, châu ngọc, hương liệu làm đồ cống và nộp thuế" (*Tấn thư 97, liệt truyện*, 67), giá trị cao hơn đồng bạc, thiết thực hơn. Hơn nữa, ở Oc Eo còn có những ngoại tệ khác, phong phú hơn, mạnh hơn và độc đáo hơn nhiều. Nhưng sự thực là nước Phù Nam cũng có tiền của mình để lưu thông nội địa. Đó là những đồng tiền nhỏ (*Piecettes de Monnaie*) mà Malleret đã kể, là 8 đồng bạc loại C, Dm – 18mm, hoạ tiết một loài *chim chân cao, lông đuôi chĩa ra phía sau*, có thể là loài *chim trĩ* (*Rhenartia Ocellata*) thuộc bộ *Gà (Galiforme)*, như gà lôi, một loại chim quý, phổ biến, thân lớn, nặng 3 – 4kg, lông đẹp và dài... Mô tip gà đứng không hề thấy ở bất cứ đâu. Ngoài ra còn 4 đồng tiền nhỏ khác, có hoạ tiết ốc, lá ba chẽ, *Srivatsa*. Nó là bản địa. Còn một loại tiền bản địa nữa là 12 đồng tiền đúc bằng đồng, chì – thiếc, kẽm Dm – 25 mm, tìm thấy ở Nền Chùa, Gò Hàng. khoảng năm 1980 – 1990[1]. Đã có khuôn đúc đồ trang sức ở Nhơn Nghĩa – Cần Thơ[2], thì một cái khuôn đúc tiền không phải là khó. Cũng có thể sẽ phát hiện được khuôn đúc, hình những con gà

[1] Lê Xuân Diệm, Đào Linh Côn, Võ Sĩ Khải. *Văn hoá Oc Eo*, Nxb Khoa học Xã hội, 1995.
[2] Bảo tàng Cần Thơ. *Những hiện vật bảo tàng tỉnh Cần Thơ*, Cần Thơ, 1995.

hay những con ốc chẳng hạn. Dù sao, điều đó không ngăn cản sự xác nhận có loại hình *tiền tệ Phù Nam*.

Cùng là những điểm dừng chân, từ Arakan qua Beithano đến Phù Nam, mà Beithano cũng khá phát triển, không kém Phù Nam về kinh tế, nhất là kinh tế tiền tệ, nhưng lại không thể hơn Phù Nam về vị trí đầu mối cảng quốc tế, về sự phong phú của *Đế chế biển đầu tiên* (ở Đông Nam Á). Điều đó có nguyên nhân của nó:

– *Arakan và Beithano* là điểm xuất phát mà đến nay, 3 trung tâm của họ còn chưa định được quan hệ với nhau thế nào: Năm 1994, Stadtner còn khẳng định *người Pyu lập Sri Kshetra*, nhưng ở đó, người *Môn* có vai trò gì không? Có tham gia tạo lập mức nào không? Người Môn có góp phần lập *Beithano*, và cả *Halin* không? Giữa *Sri Ksetra* và *Beithano* ở gần nhau, nhưng quan hệ với nhau thế nào? Lệ thuộc nhau hay là riêng biệt, khác nhau? 14 năm sau, năm 2008, ông đành ghép cho người Môn một vai trò không rõ ràng – *Môn Paradigm – hệ chuyển hoá Môn*[1]. Vẫn còn đó những vấn đề để ngỏ.

– Phù Nam là điểm cuối, là cửa ngõ mở ra thế giới biển rộng lớn mà biển Đông Nam Á lại còn được coi là nơi *hội lưu* (*confluence*) của các tuyến đường biển[2], nên nhiều người Ấn Độ đã đến định cư ở Phù Nam, chủ yếu ở cảng thị Oc Eo, lập gia đình, sinh sống, buôn bán và hoạt động văn hoá ở đây. Hàng trăm đồ trang sức (nhẫn, vòng, hoa tai, chuỗi hạt, bằng vàng, bạc, ngọc và con dấu) mà L/Malleret tìm được, cùng với hàng nghìn mảnh vàng cúng thần đặt xuống đáy *Sima* đền chùa, phát hiện trong những năm 1980 – 1990 của khảo cổ học cũng đã nói lên sự phát triển văn hoá và phân hoá xã hội ở đây, hơn hẳn những nơi khác.

Nếu chỉ nhìn vào một loại tiền – Mặt Trời/ốc tù và, Mặt Trời/Svastika, ốc/Srivatsa đã được tìm thấy ở Myanmar và Thái Lan và khuôn đúc tiền phát hiện được ở Chansen thì cảng thị Oc Eo của vương quốc Phù Nam không hơn hạ lưu *Chao Phraya*, là *Đốn Tốn* – Dvaravati và *vòng cung Martaban (Bago và Thaton)*.

Nhưng Phù Nam có thể là nơi khởi nguồn của hoạ tiết *Srivatsa* của chính đồng tiền Hmawza, như gợi ý của Bennet Bronson, mới là nơi mua bán, lưu thông Tây và Đông, nơi sinh sống của thương lái các miền, nên còn có nhiều loại tiền khác mà đến nay chưa được biết rộng rãi[3] mà khuôn đúc tiền biết đâu sẽ có một ngày tìm thấy, cũng như đã tìm thấy khuôn đúc vòng nhẫn.

Những thương nhân và nhà tu hành kiêm nhà văn hoá này đã góp phần tạo dựng và phát triển văn hoá Phù Nam, đã truyền thụ và truyền bá rộng chữ viết và

---

[1] D.M.Stadtner – *The Môn of Lower Burma*, Bangkok, 2008.
[2] Michael Flecker. *A ninth Century – direct* trade with China, World Archaeology – Vol 32, 2004.
[3] Lương Ninh. *Oc Eo – cảng thị quốc tế của Vương quốc Phù Nam – Khảo cổ học số 2011.*

văn học *sanskrit*, đã du nhập hai tôn giáo là đạo Phật và đạo Bà La Môn, đồng thời tạo lập *hai trường phái* tượng thờ *Phật* và tượng thờ *Vishnu*, bằng cả ba chất liệu – đá, gỗ, đồng, tạo nên những trường phái tiếu tượng rất đặc trưng bằng đá, đồng, nhất là bằng gỗ Tràm, chỉ có ở Phù Nam, còn được trưng bày ở nhiều bảo tàng trong nước và bảo tàng New York. Lại có pho tượng *Phật đứng (Buddhapad)* bằng đồng tìm được ở *Thaton*, hạ lưu sông *Sittaung*, cùng phong cách và rất giống pho tượng ở Bảo tàng Thành phố Hồ Chí Minh, tìm được ở Phan Thiết.

Vương quốc Phù Nam còn cần phải tính đến sự tương đồng văn hoá của cả 7 "ấp", sự cai quản và thu thuế trên toàn Đế chế, cùng vị trí của kinh đô *Nagarapura*, thời sau gọi chệch theo âm địa phương là *Angkor Borei*.

Văn hoá Óc Eo là một Văn hoá khảo cổ hoành tráng, mà *Đế chế Phù Nam* và *Văn hoá Phù Nam* phát triển cao, lan toả rộng trở thành đỉnh cao một thời ở Đông Nam Á và cả thế giới phương Đông.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. L. Malleret, *L'Archeologie du delta du Mekong*, T.III, Paris, 1960.

2. P. Pelliot – Le Founan – BEFEO, 1903.

3. Bennet Bronson – *Report on the excavation at Beithano*, Aung Thaw, Rangoon, Asian perspectives – 12, 1996.

4. Lương Ninh, *Trường phái tượng thờ Phù Nam*, Khảo cổ học số 5, 2005.

5. R.S. Wicks, *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia*, SEAP, N.Y, 1992.

6. Chaudhury, *A Source book of the Numismatic Studies in North – East Indi*a, Assam, 1986.

7. Cribbs Joseph, *Date of the symbolical coins of Burma and Thailand – Seaby's Coins and Medal Bulletin*, 1981.

8. Donald Stadtner, *Les Pyu de Sri Kshetra*, in *L'Art de l'Asie duSud – Est*, Paris, 1994.

9. Bashin Colonel – *Bhi ssa nui' mrui "hon nhan "sa muin "a mran*, in

– "*Pyin – nya Pade – tha Sar saung*", 1966, pp.177 – 228 (*Đô thị cổ Beithano – một cái nhìn lịch sử.*

10. Pamela Gutman – Hudson B. , *The archaeology of Burma from the Neolithic toPagan*, 2004.

11. Lê Xuân Diệm – Đào Linh Côn – Võ Sỹ Khải, *Văn hoá Oc Eo*, Nxb Khoa học Xã hội, 1995.

12. Bảo tàng Cần Thơ, *Những hiện vật bảo tàng tỉnh Cần Thơ*, Cần Thơ, 1995.

13. D.M. Stadtner, *The Môn of Lower Burma* – Bangkok, 2008.

14. Michael Flecker – *A ninth Century – direct* trade with China, World Archaeology, Vol 32, 2004.

15. Lương Ninh, *Oc Eo – cảng thị quốc tế của Vương quốc Phù Nam*, Khảo cổ học số 1 – 2/2013.

THE SILVER CURRENCY OF FUNAN

Abstract

This paper deals with the quality of City – Port of Oc Eo basing on the Excavation of L. Malleret and a part of Vietnamese Archaeologists in the later time, from 1975 – 1995 – 2000.

The yield of excavation showed the quality of a Port with artefacts from foreign origin and of a City with luxurious jewellery for tradesmen, city residents.

The Port was also a market.The monetary was necessary. So, the Monetary remains at issue that does Funan mint itself their Monetary.

The relation of City – Port Oc Eo and other Provinces in "the Empire"; the situation of City – Port and the Capital.

1. Malleret's works

The archaeological Excavation at the site Oc Eo was achieved in 1944 by Louis Malleret; 3 years later, G. Coedes – Former Director of the EFEO has presented the interesting result out wards their *Ecole* in an article *"Le site de Go Oc Eo – ancient port of the Kingdom of Funan* (1), albeit the just Malleret's report of Excavation and research appeared in 4 tomes in 12 years later (2) showing that the yield from Oc Eo was really the base of material and cultural life of the Kingdom of Funan and that Malleret's work deserved to be the opening and the background of research on Funan. So in the mean time, Wang Gungwu has confirmed *Funan* was the *First Maritime Empire in Nanhai* (3).

Albeit in working, L. Malleret must over came the hard trial of natural conditions (The area Oc Eo must bear a flood of water and alluvium in 6 – 8 months yearly; the stratigraphy was often mixed up, causing major difficulties.

So, he has had to work cautiously in excavation, in gathering and rectifying with scrunity of artefacts. He got at last, a rich reap:

2. Evidence of a City – Port:

–a/formidable collection of jewellery:

– 1311 pieces of gold (rings, earings, beads, weighted 1120grs).

9283 beads of collars of jade and pearl;

–b/a remarkable artefacts from foreign origin:

– 2 Roman medals of gold (being known widely)

– 1 Persan copper lamp;

– a part 1/4 Han Chinese bronze mirror;

– 45 artefacts inscribed with foreign scripts: 2 names of Roman sovereign in latin; 2 Chinese scripts, 1 ancient Malaya;

36 scripts Brahmi, sans krit, incised on the rings, bangles...

c/– A number of statues of stone and of wood, and sculptures...

All these artefacts uncovered inside or beside of the base of big architectures made of earth and stone – seemed the temple or palace?

d/– The vestiges of trading activities and the presence of foreigners nationals – they were Indian Brahmen, Scythian traders, handicraft makers or artists: 6 seals of silver, bronze and wood, some weights, many pieces of seal of tin *plomb de colis* (in a pit at Dong Thap province, a piece of clay was uncovered, retaining the trace of cord tie "of clay seal". On the tin seals, there were many images of men wearing likely India, Scythian..." Hundreds families of Brahmen and "Hu" Scythians lived, inhabited here" (Ancient Records).

Evidently, Oc Eo deserved to be an International Port, representing the image of the "first Maritime Empire".

But the Port was also a market, a place of change and trade, the Monetary was necessary. Expectedly, Malleret found a number of silver coins getting motif *Conch and Sun* that he denominates *Money of Oc Eo*, being found in abundance at Oc Eo".

Besides, trusting that after the conquest of the King – Fan Shi Man in 3 rd century, the realm from Oc Eo to *That on (Suvarnabhumi)* became to Funan – dependents of Funan, he assumed that all coinage recovered in this area could be Funanese – "Monnaie *d'Oc Eo* bearing motif *Conch and Sun* "*found in abundance at Oc Eo*".

But in the registration of artefacts, he enumerated completely:

Pl. XLIV – *Money of Oc Eo in motif of Conch and Sun*: 3 coins;

XLV – *Money presumed of Funan – Pieces of Siam*: 8 coins;

XLVI – - *Money presumed of Funan – Pieces of Hmawza*: 8 coins);

3. The Monetary at Oc Eo and the issue of Monetary

So, a number of coins recovered at Oc Eo, but the provenance is Siam and Hmawza (Prome – Burma). This state leds naturally to an observation "A number

of South East Asian coins, all struck in silver, originating in Thailand or Burma. There is no evidence for the issuance of coinage within the Funan realm itself..." (R.Wicks (4 – p.186) and that received the agreement of J. N Miksic: "Coinage was an important part of the trading system of central South East Asia in the time of Funan even if Funan itself cannot be shown to have minted its own coin." and linked with a comment: The existence of coin at Oc Eo is more likely to have been connected with the internal use of coin for every day purchases. It is very difficult to imagine how a complex system of occupational specialization such as existed at Oc Eo could have flourished otherwise' (5 – p. 24).

I am suspicious that both scholars neglected, being elusive a number of remarkable details in the report of Excavation/book by L. Malleret already mentioned in their papers.

4. L. Malleret's Report of Excavation and Research – ADM III – pp. 481 – 500

I – *XL: Statistics of Jewellery;*

XL: Moneys and Medal

XLIV: Money of Oc Eo *in Conch and Sun*: Pictures 948 - 949 - 950 (3 coins);

XLV: Monetary *presumed to* Funan: 1, 2, 3, 4, a – b: -Siam, -Bangkok (8 coins);

XLVI: *Monetary presumed to* Funan: Pieces of Burma: 1, 2, 3, 4, 9 - 10 (8coins);

XLVII: *Small piece (Piecette) of Money of silver*, Picture No. **952 – 953**.

LXI – The Sygillography of Oc Eo, The inscribed Seals;

LXII – The Glyptics of Oc Eo: the intaglio on Cornalin, Rubis...;

LXXI – LXXXIII: The glyptics at *Oc Eo* and at *Hundred Streets* (the town at Kien Giang province, considered as Pre – Port);

LXXXIV – LXXXIX: Waiste of food (bones of animals, fish).

L. Malleret seemed neglect 2 pictures of the Planche **XLVII,** but I think, they are remarkable: Here, we can find in 1 picture **952** the image of 8 birds conjectured.

Wagtail (*Phasianidae (Rhenartia Ocellata*) – a kind of pretty tail bird, raising till now in Vietnam.This is a collection of small pieces of silver coins about 1 cm in Dm and a local/internal monetary in Funan. They are entirely different from other Monetary that we have known.

The thick layer of mud covered often the surface of excavation hampering Malleret to differentiate the distance of 3 centuries between the coins at Hmawza,

dated IV th Century and the coins in the Plate **953** of XLVII, where, we can find clearly the images of *2 srivatsa* and 2 *conches* that were then the internal coins of Funan dated II nd Century – in the same layer of artefacts of Roma, China and especially – the series of Indo – Greek coins mentioned below. So naturally they were the *prototype* of Hmawza and Siam coins.

Perhaps, L. Malleret was especially delighted at the series of Coinage originated Middle East (Pictures):

Pl XC: Effigies of Iranian aspect – 1 – Ardeshir (226 – 240 AD).

XCI: Moneys of Chandragupta II (ca 375 – 414).

XCII: Moneys of Huviska (162 – 182?) – Indo – Greck Coins.

XCIII: Indo – Greck Coins – Vimakadphises II (ca 85 – 120 AD), Huviska (central).

Below: Kushano – Sassanid Coins.

XCIV: Moneys of Kadphises II (ca 85 – 120 AD).

XCV: Kushan Monetary: Vasudeva (ca 185 – 220).

Below: Kushan – Sassanid Coins.

All about 20 coins from Middle East became *strong foreign currency* enjoying *him that the coins from Hmawza, Siam – a Coinage of* "Internal Empire" cannot be analyzed reasonably?

5. Other local Monetary

In the years 1975 – 1995, a series of local monetary uncovered at some provinces in South Vietnam, near by Oc Eo, in the ancient realm of Funan: 12 coins of copper – lead/tin and lead – iron, 2,5cm in Dm, 1,5mm thick, such as: *Nen Chua* (province Kien Giang) – 3 coins – a date: 330 CE, *Da Noi* (Kien Giang): 3 coins; *Ke Mot (Kien Giang):* 2 coins, *Go Hang* (province Long An): 4 coins – a date: GH 85 – 01 – 1970 + 50.

(Sources: Provincial Museum of Long An and Kien Giang. On the obverse and reverse of these coins, one can find the features of 3 elephants, 3 srivatsa).

6. The City – Port and the Provinces

The ancient records mentioned there were 7 *canton/* polities, but that is not sure. However, some provincial Centres developed in 4 – 5 th centuries, following the city – port, arising a system of Funan characteristic culture: Ceramic, a series of statues of wood of Buddha and statues of stone of Visnu according to Funan

school of Art, a series of pieces of gold incised deities, conches, lotus, wheels offering in the Sima of temples, all making the *similarity* between provincial Centres: *Go Thap* (Dong Thap province), *Luu Cu* (Vinh Long), *Nhan Nghia* (Can Tho), *Go Don* (Long An), *Go Thanh* (Tien Giang), *Nen Chua* (Kien Giang, and *Oc Eo* (An Giang).

At present, one can find without difficulty in any provincial Museum mentioned above: the *3 layers body of vase, some ring – spouts of vase*, 1 – 2 statues of Buddha of wood, 1 – 2 statues of Visnu of stone, characteristic for Oc Eo ceramic and school of art of Funan.

7. The Capital

Completed the excavation, L. Malleret mentioned: "These facts suggest to historians that Angkor Borei may have been an inland capital of the Funan "kingdom" that Chinese emissaries described in the third century CE" (6).

I think that is exact. However, previously, L. Finot located the capital at Angkor Borei (BE 1928), L. Malleret (1962) confirmed after excavation at Oc Eo, but believed that Oc Eo was the Port, while the capital must be situated at Angkor Borei. He found the long canal linking the port Oc Eo to the town Chau Doc and a system of 5 short canals linking Chau Doc to the Phnom of Angkor Borei, where he found vestiges of wall and architectures, and some Oc Eo pottery sherds. To my mind, I trust it also by the name: *Ankor Borei* is the late apellation of *Nagara – Pura* (the State City/Capital) by the local people, situated at the district/*province Kirivong (Girivamsa* – lineage of *Mountaineers – of Funaneses)*. But Miriam T. Stark's dicoveries are meaningful: on a vast surface "no fewer than 300 hectares in area, the wall's perimeter is approximately 6km, more than 100 water control features and archaeological features "were uncovered and found".

"Thirty brick masonry rubble mounds", among which, "the largest monument had dimension in 70 × 32 meters, "a rectangular platform that is at least 10 × 19 m" were revealed. A number vestiges of the architectural foundations for big house, palace perhaps.So Angkor Borei contains surely the important vestiges deserving to be the Capital.

This place was also a site of habitations – 17.000 sherds. glaze wares, glass beads were found, and a number of tombs in which, "partial remains of at least 18 individuals were recovered" (Opt.cit., p. 98).

However, here at the capital, *a strange state exposed*: there was *not jewellery, monetary*, any coins of external or internal monetary, any ring, earings was found: an inexplicable reality (a poor reality!)

Is it right here, at the Capital, the King and Mandarins lived, took simply the administrative and religious functions with Phom Da standing at beside as a sanctuary?; that is also the normal function of Oriental Sovereign. In a cave in Phnom Da, P, Dupont (1955) has had found a hoard where 30 statues and above of Hinduist deities and Buddha concealed, perhaps before escaping from the enemies.

In this situation, the Port Oc Eo took the function of the main City for Trade, Foreign affairs, and thus, being Representative to "the Empire"?

REFERENCES

– Georges Coedes, Le site de Go Oc Eo, ancient port du Royaume de Funan – Artibus Asiae, Vol X/3, 1947.

– P. Dupont, La Statuaire preangkorienne, Artibus Asiae, Ascona Suisse,1955.

– Louis Malleret – L'Archeologie du delta du Mekong (ADM), Tomes 1 – 4, Paris 1959, 1963.

– Wang Gungwu, *The Nanhai Trade* – Singapore 1958 – 1998, p.111.

– W.R.Wicks – *Money, Markets and Trade in Early Southeast Asia*, SEAP, NY, 1992, p.186.

– John N. Miksic – *The beginning of Trade in Ancient SEA* in Art & Archaeology of Funan, edit' by J.C.M. Khoo – Orchid – Bangkok, 2003, p. 23 – 24.

– Miriam T. Stark – *Angkor Borei and the Archaaeology*..in Art& Archaeology, 2003, p. 94 – 95.

– Unforgottenpeople No.2 – Proceeding – Manila, 2015.

(Archaeology HaNoi, No. 3/2013).

PHẦN IV

VIẾT VỀ THẦY, VỀ BẠN, VỀ HỌC TRÒ

NHỚ LẠI 40 NĂM KHOA LỊCH SỬ

Hai ông Phó chủ nhiệm khoa bảo tôi phải viết một ít cảm nghĩ nổi bật, mặc dù tôi đã cáo lỗi không viết được. Nguyên do là tôi bận cũng có, mà còn vì 40 năm, biết bao việc, biết bao người, không biết viết điều gì. Nể quá, đành phải viết đôi lời về một người, trong dịp kỉ niệm 40 năm này: Giáo sư Phạm Huy Thông. Bạn đọc sẽ hiểu tôi, dưới đây, không phải vì ông là Hiệu trưởng, quyền cao chức trọng, mà vì đối với tôi, ông để lại nhiều ấn tượng mạnh mẽ, trong khoa học cũng như trong nghề dạy học, suốt 40 năm qua.

Tôi là sinh viên khoá II, thi tốt nghiệp xong, tháng 7/1957 thì nằm nghỉ lại ở Đông Dương học xá (nay là Đại học Bách khoa) đợi công tác. Một hôm có ai, hình như là anh Kiều Xuân Bá, nói: "Cậu ở lại trường công tác, ngày mai lên khoa họp".

Sáng hôm sau, tôi lên Viện Đại học (ở 35 Lê Thánh Tông), bấy giờ tất cả, Trường, Khoa đều ở đó, nhưng chưa biết Khoa là ai và ở chỗ nào trong cái toà nhà đồ sộ này. Đang lớ ngớ tìm thì thấy giáo sư Trần Đức Thảo (về sau tôi mới biết ông là Chủ nhiệm khoa) vẫn bộ "đại cán" xanh sĩ lâm và cặp kính cận nặng, đang đứng trên bậc thang đá cẩm thạch lên tầng hai, vẫy tôi và một số anh em. Ông ngồi bệt trên bậc thang, chúng tôi ngồi xung quanh. Ông nói mấy lời, nay chỉ nhớ loáng thoáng: các cậu đến khoa, gặp giáo sư, nhận công tác; khoa chuyển về tầng 2 số 9 phố Hai Bà Trưng, trụ sở mới của Khoa, sau là Bộ Đại học, nay là trường Nghệ thuật Hà Nội. Vắng mấy người, ông không hề quan tâm, chỉ nhắc nhở: nhắn lại anh em, nhưng ai nhắn và nhắn ai, thì tôi chịu. Lòng phân vân mà không dám hỏi. Ông đứng dậy, cuộc họp tự nhiên bế mạc, sau 10 phút "họp khoa". Nhưng tính ông thế.

Mãi rất lâu về sau, đến Khoa, hỏi anh em, tôi mới biết: Khoa có 4 tổ (Tổ trưởng phải là giáo sư, theo kiểu Pháp thì phải), giáo sư Trần Đức Thảo chủ nhiệm Khoa kiêm tổ trưởng tổ Lịch sử tư tưởng (triết học), giáo sư Đào Duy Anh, tổ trưởng tổ Cổ sử Việt Nam, giáo sư Trần Văn Giàu tổ trưởng tổ Lịch sử cận – hiện đại Việt Nam, và giáo sư Phạm Huy Thông, Hiệu trưởng Đại học Sư phạm, đã

thành lập năm 1956, kiêm tổ trưởng Tổ Lịch sử thế giới. Khoa giảng dạy chung cho cả hai trường Đại học Sư phạm và Đại học Tổng hợp (thành lập năm 1957).

Tôi về Tổ lịch sử tư tưởng mấy tháng thì xin với giáo sư Trần Đức Thảo và giáo sư Phạm Huy Thông cho tôi chuyển sang tổ Lịch sử thế giới. Các ông gật đầu không nói gì. Lạ là không hề hỏi tôi lí do tại sao xin chuyển. Bây giờ nghĩ lại, cũng thấy thú vị: Tôi mới là một cậu sinh viên "chíp hôi", 23 tuổi, các ông còn khá trẻ, chỉ hơn 40 tuổi, nhưng đã là những học giả nổi tiếng trong và ngoài nước, đã đi tới đỉnh cao của khoa học nước nhà. Phải chăng vì thế mà các ông không muốn vạch sẵn một con đường, xếp sẵn một chỗ đứng cho tôi, để tôi phải cố tìm, cố bơi, làm sao tồn tại được, đứng được, nhưng đứng dưới bóng những cây đa cổ thụ đó – nhất là đứng ngay dưới gốc cây.

Các anh khoá I đều đã yên vị trong các Tổ bộ môn đã được một năm: anh Đinh Xuân Lâm, Nguyễn Văn Sự trong tổ giáo sư Trần Văn Giàu, nay có thêm anh Đặng Huy Vận và Hoàng Văn Lân khoá tôi, anh Phan Huy Lê, Trần Quốc Vượng trong tổ giáo sư Đào Duy Anh, nay có thêm anh Hà Văn Tấn khoá tôi.

Tôi đến tổ Lịch sử thế giới, đã thấy có anh Lê Văn Sáu, đào tạo ở Pháp, đã công tác khoa học ở Pháp, mới về nước, anh Chiêm Tế, học cử nhân Luật ở Hà Nội từ trước 1945 và các anh Phạm Gia Hải, Đặng Đức An, khoá I. Đây mới chính là những người tiêu biểu cho lịch sử 40 năm của Trường và Khoa ta. Cùng khoá tôi có chị Đặng Bích Hà, anh Phan Ngọc Liên đã nhận công tác ở Tổ khi tôi còn ở bên tổ giáo sư Trần Đức Thảo.

Giáo sư Phạm Huy Thông hỏi tôi, đại ý: Nguyện vọng anh như thế nào? Tôi nói tôi sẽ xin giảng dạy Thế giới cổ đại. Trong đầu tôi nghĩ "chỉ Cổ đại và Cổ đại Hi Lạp" nhưng không nói ra. Biết sự đời nó sẽ như thế nào! Bấy giờ tôi chỉ biết và thích Cổ đại Hi Lạp thôi.

Ý muốn của tôi có lí do của nó. Tôi không muốn chuyên về Triết học (Lịch sử tư tưởng) và bây giờ tôi vẫn không ân hận gì về điều này. Nhưng những bài giảng về Lịch sử tư tưởng Cổ đại của giáo sư Trần Đức Thảo vẫn để lại ấn tượng mạnh mẽ không hề mờ nhạt trong tôi. Bài giảng của ông thể hiện những hiểu biết cực kì phong phú, tư duy hết sức chặt chẽ, biểu đạt vô cùng tiết kiệm về lời, chính xác về ý và từ ngữ. Ông giảng, không từ nào thừa, không ý nào lặp lại.

Những gì ông giảng cho chúng tôi về Anaximene, Anaximandre, về Thales và Pythagore, Heraclite và Democrite, Platon và Socrate là những bài giảng không thể quên và là động lực vĩnh cửu thúc đẩy tôi tìm hiểu về thế giới Cổ đại và những thời kì quá khứ.

Sau cuộc họp, anh Chiêm Tế hỏi riêng tôi: Anh có biết ngoại ngữ gì không?" Tôi thưa đọc được tiếng Anh và tiếng Pháp. Anh nói: "Cần phải biết, phải học tiếng Nga". Bấy giờ, tiếng Nga mới là khoa học, mới mở cửa đi vào khoa học. Thời bấy giờ nó thế. Chẳng còn cách nào khác, tôi phải bắt tay vào tự học tiếng Nga, qua quyển sách của N. Potapova, bằng tiếng Pháp. Mấy năm sau mới có quyển tiếng Việt, nhưng tôi đã không cần dùng đến nữa.

Bấy giờ chúng tôi có thói quen gọi thầy xưng là tôi, không biết từ đâu đặt ra. Ngay cả với giáo sư Đào Duy Anh, con ông còn lớn hơn tôi. Lại có thói quen gọi thầy là anh, tôi xưng là tôi, trong thời gian rất dài, ngay cả khi tôi đã giảng dạy chính thức, đã làm chủ nhiệm lớp. Tôi thì gọi là thầy, nhưng hình như anh Hải và anh An vẫn gọi giáo sư Phạm Huy Thông là anh nhiều năm sau? Từ ngữ "cán bộ giảng dạy", hình như cũng không có ngay từ đầu. Bấy giờ quen gọi rất "chính quy", nhưng ngoài giáo sư, tôi không thấy ai được gọi là Phó giáo sư, giảng viên hoặc ngay cả cánh "trợ giáo" chíp hôi chúng tôi.

Một hôm tôi được báo họp Tổ, giáo sư Thông chỉ nói đại ý: ông bận quá, anh Lê Văn Sáu thay, không gọi là Tổ trưởng nhưng giúp ông điều hành Tổ. Chúng tôi không có ý kiến gì, điều đó hầu như là lẽ đương nhiên.

Năm 1959, Đại học Sư phạm và Đại học Tổng hợp tách ra, Tổ Lịch sử thế giới thuộc biên chế Đại học Sư phạm. Chúng tôi theo giáo sư Tổ trưởng và Hiệu trưởng về Cầu Giấy. Về Cầu Giấy, Trường lập Khoa Văn – Sử. Nhà văn Nguyễn Lương Ngọc làm Chủ nhiệm Khoa, anh Lê Văn Sáu làm Trưởng ban Lịch sử.

Giáo sư Thông làm Hiệu trưởng, kiêm nhiều công tác xã hội, rất bận. Nhưng tôi thấy ông có ý thức làm nhiệm vụ một giáo sư Lịch sử. Ông rất chăm dự họp Ban Sử, và nếu có họp về chuyên môn thì tin chắc là ông sẽ có mặt. Đó là cơ hội tốt để anh em "bắt" được ông, quấy quả ông, từ xin kí giấy giới thiệu liên hệ công tác tiến Bộ đến giới thiệu đi chữa răng (xin gặp Bộ trưởng Nguyễn Văn Huyên hay giáo sư Tai – Mũi – Họng Trần Hữu Tước) ông kí tuốt, không từ chối ai bao giờ. Mặt khác, ông ngồi họp, nghe chăm chú mọi ý kiến, từ đầu chí cuối và ghi chép lia lịa. Không hiểu ông ghi những gì những lời không chắc tất cả là vàng ngọc của chúng tôi. Thế mà có lần tôi quên, ông giơ sổ ra, nhắc lại và chấn chỉnh công việc của tôi. Ông trực tiếp ra đề hoặc sửa đề thi tốt nghiệp, khiến anh Nguyễn Lam Kiều có lần lo sốt vó.

Đến đây, sau một lần họp, ông yêu cầu chúng tôi phải viết giáo trình Lịch sử thế giới. Năm 1960, giáo trình Lịch sử thế giới Cổ đại và thế giới Trung cổ, lần đầu được xuất bản, viết tóm gọn, giới thiệu khiêm tốn, nhưng là lần đầu tiên thử sức và ít nhất cũng có ý nghĩa là sinh viên có sách học. Ngay sau đó ông lại yêu

cầu nay cần viết lại giáo trình và phải viết thật đầy đủ, muốn dài bao nhiêu cũng được, muốn kĩ bao nhiêu cũng được.

Các anh và tôi đề ra 3 – 4 năm trời, vừa giảng dạy, vừa nghiên cứu, vừa viết giáo trình, đến năm 1964 thì xong, khá dài, khá đủ, in Roneo; ít lâu sau, phải thu ngắn lại để in thành sách. Sau này tôi có nhiều giáo trình nhưng lần đó vẫn luôn luôn là sức đẩy tiến lên phía trước; tự bơi được qua sông, tức là đã biết bơi.

Có một lần vào năm thứ hai giảng dạy của tôi, ông báo cho tôi biết trước, thứ mấy đấy, ông sẽ dự giờ của tôi. Tôi giở lịch thấy đúng vào bài "Phát kiến địa lí", đâm lo quá: bài khó vì có nhiều loại kiến thức khác nhau, mà giáo sư lại là người am hiểu tường tận về Lịch sử Trung cổ, về địa lí và về kinh tế – xã hội Tây Âu. Sau buổi giảng, tất nhiên có cuộc họp góp ý kiến. Nhiều người, nhiều ý kiến, tôi nhớ không hết. Chỉ có một lời khen của ông khiến tôi nở nang từng khúc ruột, và hàng chục lời chỉ bảo ân cần, cặn kẽ. Cả lời khen và những lời chỉ bảo đã theo tôi suốt cuộc đời, như một bài học để tiến lên.

Sau này, trong công tác nghiên cứu Sử học, chính ông là người nhắc đến tôi như vài người có đóng góp nhiều, sớm nhất cho nghiên cứu Cổ sử Champa và Phù Nam, nhưng tôi vẫn tự cảm thấy mặc dù đã đi qua một chặng đường dài, lắm chông gai và đầy nắng cháy, vẫn có lúc được ngồi nghỉ dưới bóng mát cây đa cổ thụ của ông để có sức đi tiếp, phía trước vẫn còn không ít khó khăn, trong lòng luôn nhớ một người đối với tôi nặng ân tình và sức động viên – giáo sư Phạm Huy Thông.

(Khoa Sử – Đại học Sư phạm, 1996)

BẢN THẨM ĐỊNH ĐỘC LẬP VỀ GIẢI THƯỞNG HỒ CHÍ MINH CHO CÔNG TRÌNH KHOA HỌC CÔNG NGHỆ (SỬ HỌC) CỦA GIÁO SƯ PHẠM HUY THÔNG

Dựa trên những ấn phẩm hiện có, bài giới thiệu của Hội đồng cơ sở, các bài viết của học trò và cộng sự mà phần lớn hiện vẫn đang công tác và dựa trên sự hiểu biết cá nhân mà tôi chứng kiến hoặc tham gia trực tiếp, thì theo tôi, qua 32 năm công tác khoa học (1956 – 1988), giáo sư Phạm Huy Thông đã *chủ trì và là tổng chủ biên thực tế* của 02 cụm công trình Khoa học Công nghệ (Sử học) được trình bày lần lượt dưới đây:

I. MƯỜI NĂM ĐẦU (1956 - 1966)

Là chủ nhiệm bộ môn Lịch sử thế giới của Khoa Sử – Đại học Văn khoa, sau kiêm là Hiệu trưởng trường Đại học Sư phạm Hà Nội, vẫn giữ nhiệm vụ giáo sư bộ môn, ông đã làm được:

I.1. Giảng dạy trực tiếp 02 học trình Lịch sử thế giới cận đại (cho năm thứ hai) và Lịch sử thế giới hiện đại (cho năm thứ ba), mỗi học trình có khoảng 100 giờ, đều đặn trong nhiều năm, đồng thời bồi dưỡng cán bộ trẻ làm công tác giảng dạy và nghiên cứu Sử học.

I.2. Trên cơ sở đó, do nhu cầu có giáo trình cho sinh viên học và đáp ứng rộng rãi tài liệu tham khảo, ông chủ trương xây dựng một số bộ giáo trình Lịch sử thế giới.

Để làm việc này, ông triệu tập các cán bộ chuyên môn, phân công rõ ràng, ai viết phần nào, viết như thế nào, bao giờ phải xong, nói chung, tinh thần bấy giờ là phải khẩn trương, đơn giản, gọn, nhưng phải hệ thống và chính xác.

– Quyển một *(Lịch sử thế giới cổ đại)* giao cho Chiêm Tế và Lương Ninh.

– Quyển hai *(Lịch sử thế giới trung đại)* giao cho Chiêm Tế và Đặng Đức An.

– Quyển ba và bốn *(Lịch sử thế giới cận đại)* giao cho Phạm Gia Hải, Đặng Bích Hà và một vài người nữa, biên soạn dựa trên bài giảng của ông.

– Quyển năm và sáu *(Lịch sử thế giới hiện đại)* giao cho Nguyễn Lam Kiều, Nguyễn Xuân Trúc, sau có thêm Nguyễn Xuân Kỳ, Nguyễn Anh Thái.

Bản thảo nộp ông đọc, sửa chữa, góp ý "đến từng chữ", một số đoạn yêu cầu viết lại.

Thấy tạm được, ông chuyển cho Nhà xuất bản Giáo dục, viết lời giới thiệu để đưa in. Tất cả các giáo trình đó đều có chung một bài giới thiệu giống nhau, in tên người biên soạn ra ngoài bìa (tên tác giả), kí tên dưới bài Giới thiệu (Lời nói đầu) là "Ban giám đốc", từ 1963, là "Ban giám hiệu".

I.3. Sau vài năm (đã in lần hai), ông lại triệu tập nói yêu cầu: nay giáo trình như thế không đáp ứng, phải viết mới, đầy đủ, phong phú, vừa làm giáo trình, vừa làm sách tham khảo. Khối lượng nhìn chung có thể lớn hơn 2 lần trước.

Kết quả là từ 1960 đến 1965 đã hình thành một bộ – một cụm công trình Lịch sử thế giới, từ Cổ đại đến Hiện đại gồm 08 quyển, mỗi quyển khoảng 250 trang, tổng cộng khoảng 2000 trang. Trên tất cả 8 quyển đều không có chỗ nào ghi tên ông – Phạm Huy Thông, nhưng những người biên soạn đều coi ông là người chỉ đạo, là linh hồn của công trình, là người giới thiệu đưa in, kí tên "Ban giám hiệu", và đặc biệt hai quyển Lịch sử cận đại, biên soạn xuất phát từ bài giảng của ông, thì người ta vẫn còn có thể thấy thấp thoáng dấu ấn Phạm Huy Thông.

I.4. Bộ giáo trình Lịch sử thế giới đã đứng vững trong nền Giáo dục Đại học của nước Việt Nam Dân chủ Cộng hoà và nước Cộng hoà Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam, làm cơ sở đào tạo hàng nghìn giáo viên Trung học, hàng nghìn cử nhân sử học, hàng trăm thạc sĩ, tiến sĩ...

Nó cũng là cơ sở để phát triển thành các Khoa Quốc tế học, Đông phương học, Đông Nam Á học... Ở trường Đại học Khoa học Xã hội Nhân văn tiếp nối và phát triển, trong số đó có 03 giáo sư và khoảng 15 phó giáo sư, tiến sĩ, trong chuyên ngành lịch sử thế giới, những thế hệ học trò thứ 2, 3, 4 của ông.

II. 22 NĂM TIẾP THEO (1966 – 1988)

Làm Viện trưởng Viện Khảo cổ học, Phó Chủ nhiệm Uỷ ban Khoa học Xã hội, giáo sư Phạm Huy Thông thực sự đem tâm huyết và dành trí lực cho công tác khoa học của ngành Khảo cổ học. Ở đây ông đã khởi xướng, *chủ trì một chương trình nghiên cứu và là tổng chủ biên thực tế của một cụm công trình nghiên cứu – biên soạn về Thời đại Hùng Vương* trong Lịch sử Việt Nam, gồm những công việc chính như:

II.1. Từ xa xưa lắm, trong tâm thức mỗi người dân Việt Nam vẫn lấp lánh câu chuyện truyền thuyết đã được quốc sử quán các triều vua trước ghi lại, mình có chung một cội nguồn, con cháu Lạc Long Quân và bà Âu Cơ, rồi đến những vị vua đầu tiên

được gọi là Hùng Vương, mình có chung vua Tổ, đất Tổ, dù bao nhiêu người con đã theo mẹ lên rừng, theo cha xuống biển, hay đã đi đến tận phương trời nào.

Đến năm 1954, khi Chủ tịch Hồ Chí Minh nói "Các vua Hùng đã có công dựng nước, Bác cháu ta phải cùng nhau giữ lấy nước" thì điều tâm tưởng về cội nguồn chung, về tinh thần dựng nước và giữ nước chung càng trở nên thiêng liêng.

Nhưng truyền thuyết có gì là xác thực để thực sự tạo nên cơ sở vững chắc của niềm tin? Giáo sư Phạm Huy Thông nghĩ rằng (và điều này đơn giản với tất cả mọi nhà sử học) tìm trong sách vở thì ai cũng biết rồi, nên phải tìm trong lòng đất xem có ẩn giấu điều gì về quá khứ của dân tộc, và lúc này, ông lại mới về làm Viện trưởng Viện Khảo cổ học. Ông thấy cần phải xúc tiến nghiên cứu về thời đại Hùng Vương trên cả hai mặt: tiếp tục đẩy mạnh các cuộc khai quật khảo cổ học và tổ chức hội thảo để thảo luận, thông báo về kết quả các cuộc khai quật và để khai thác, phối hợp các nhà khoa học liên ngành (văn bản học, dân tộc học, nhân học, văn hoá học...

II.2. Viện Khảo cổ học dưới sự chỉ đạo của ông không chỉ thu nhận những gì sẵn có mà tích cực tham gia khai quật khảo cổ học:

– Văn hoá đồ đồng Phùng Nguyên rồi Đồng Đậu đã được biết đến từ năm 1959 – 1969, Viện Khảo cổ học tiếp tục đào một số di chỉ văn hoá Đồng Đậu vào các năm 1984 – 1986 do Lê Xuân Diệm, Hoàng Xuân Chinh, Chử Văn Tần... (nay đều là PGS Khảo cổ học) thực hiện.

– Văn hoá Gò Mun đã được biết từ năm 1961, Viện Khảo cổ học khai quật tiếp Đồng Dền (1969), Gò Chiền Vậy (1969).

– Văn hoá Đông Sơn đã được biết đến từ năm 1924, Viện Khảo cổ học khai quật tiếp các di chỉ thuộc văn hoá này ở Làng Cả, Làng Vạc, Vinh Quang, Cổ Loa vào các năm 1976 – 1977. Các bài viết của ông đã giúp mọi người quen với tên này.

II.3. Dựa trên cơ sở kết quả nghiên cứu khảo cổ học 1960 – 1970 và dựa trên sự kết hợp liên ngành khoa học, ông tổ chức liên tiếp hằng năm (1960 – 1970) các cuộc hội thảo khoa học về thời đại Hùng Vương, thu hút hầu như tất cả các đại diện tiêu biểu của các ngành khảo cổ học, dân tộc học, sử học, nhân học, văn hoá học... Tất cả mọi người đến dự đều tự nguyện vì hứng thú, quan tâm, không có nhuận bút, không có phong bì, mà ở nơi sơ tán, có bữa cơm quê để dự cả ngày là tốt lắm rồi.

Một số người theo yêu cầu chuyên môn, ông "đặt hàng" viết bài, mời dự, mỗi cuộc hội thảo ông đều có báo cáo để dẫn, sơ kết tình hình nghiên cứu, nêu vấn đề tồn tại và hướng tiếp tục nghiên cứu, cuối hội thảo lại cũng có phát biểu kết luận.

Tất cả các bài viết đó, của mọi người và của riêng ông, được tập hợp lại, biên tập, chỉnh lí và theo một tác phong đã thành nếp, ông đều đọc lại, sửa chữa rất kĩ rồi đem in.

Kết quả là đã có 4 tập *Hùng Vương dựng nước* do Nhà xuất bản Khoa học Xã hội in, xuất bản tập I (1970), II (1972) và IV (1974), cộng là 1424 trang khổ lớn. Riêng phần viết trực tiếp của ông đã là 126 trang.

Với cách làm việc như thế, giáo sư Phạm Huy Thông là chủ nhiệm chương trình nghiên cứu tầm cỡ quốc gia và là tổng chủ biên thực tế của bộ công trình *Hùng Vương dựng nước*.

Nhiều người tham gia, lúc đầu còn là giảng viên trẻ, nghiên cứu viên mới hết tập sự, đến khi công trình hoàn thành, cộng với những cố gắng, phấn đấu khác của bản thân, đã trở thành giáo sư, phó giáo sư của ngành sử học, khảo cổ học, dân tộc học...

II.4. Trải qua 10 năm nghiên cứu, hội thảo, biên soạn, ngành sử học nước ta đã xác định được cơ sở vật chất và văn hoá của người Việt ở thời đại các vua Hùng, thời đại Đồng thau – Văn minh sông Hồng – trải qua các giai đoạn Phùng Nguyên – Đồng Đậu – Gò Mun – đến Đông Sơn, có lịch sử từ khoảng 2000 năm trước Công Nguyên.

a. Đây chưa phải là lúc lập nước như một số người tưởng nhầm, mà phải muộn hơn, nước Âu Lạc vào khoảng 3 – 4 thế kỉ TCN, nhưng nếu không có hơn nghìn năm thời đại đồng thau, thời đại các vua Hùng thì làm sao có thể có nước Âu Lạc, nước Việt? Dựng nước thì mới hơn 2000 nhưng văn hiến thì phải 4000 năm chứ.

Đó là công lao, cống hiến của ngành Khảo cổ học, do giáo sư Phạm Huy Thông chủ trì, dẫn dắt, chỉ đạo.

b. Từ kết quả đó, ông viết tiếp tập sách, tập hợp bài, có nhan đề "Chứng minh thời Hùng Vương là có thật" và "Tiến đến đưa thời kì Hùng Vương vào chính sử", tức là đã chuyển kết quả nghiên cứu vào ứng dụng thực tế và đời sống xã hội.

Giáo trình *Lịch sử Việt Nam* của Trường Đại học Tổng hợp Hà Nội (Nhà xuất bản Đại học, 1983) phần do giáo sư Phan Huy Lê và giáo sư Hà Văn Tấn viết – đã đưa các giai đoạn thời đại đồ đồng và sơ kì đồ sắt là những giai đoạn Tiền sử (Pre History) và Sơ sử (Proto History) của Việt Nam.

c. Từ thời đại đồ đồng chuyển sang đồ sắt được tiêu biểu bằng công cụ sắt, vũ khí đồng và nhất là trống đồng, từ trước quen gọi là trống Heger I theo phân loại của học giả người Áo, được giáo sư Phạm Huy Thông đề nghị gọi tên là trống Đông Sơn, thời đại Đông Sơn, thời lập nước Âu Lạc, được các học giả trong và ngoài nước tán thưởng gọi theo.

II.5. Về thời đại Hùng Vương, thời văn hoá đồng thau tương đối sớm, từ khoảng giữa thiên niên kỉ II TCN. Ở nước ta, đã được giới khoa học thế giới biết đến và thừa nhận rộng rãi như một trung tâm văn hoá đồng thau lớn và sớm nhất ở Đông Nam Á.

II.6. Không chỉ làm nhiệm vụ chỉ đạo và chủ biên công trình, giáo sư Phạm Huy Thông còn giải quyết, tham gia ý kiến cụ thể vào công việc "bếp núc" của khảo cổ học.

Từ 1960 đến trước khi qua đời, hơn 20 năm, ông có 20 bài đăng tạp chí khoa học, trong đó có ít nhất 3 bài tham gia Hội nghị Khoa học quốc tế.

– Hội nghị ở Nice (nói tiếng Pháp) với báo cáo dài 40 trang và 24 bản vẽ, ảnh slide về "De l'industrie du Mont Do à celle de Hoà Bình", năm 1976.

– Hội nghị ở Philipines năm 1984 (nói tiếng Anh) về "Origin and expansion of the Austronesians" (Asian Perspectives Vol XXVI).

– Hội nghị ở Liên Xô (cũ)... mà tôi không có bài trong tay.

III. TRONG CƯƠNG VỊ QUẢN LÍ

(Phó chủ nhiệm Uỷ ban Khoa học Xã hội) ông còn có đóng góp vào nghiên cứu xã hội học, ngôn ngữ học...

Chỉ nói riêng về công trình khoa học, 02 công trình sử học mà giáo sư Phạm Huy Thông chủ trì và tổng chủ biên là những công trình đã hoàn thành có chất lượng cao, có ảnh hưởng sâu rộng trong khoa học, đào tạo và có ảnh hưởng thực tế trong đời sống.

Theo tôi, *chỉ một trong hai công trình đó đã có thể coi là đặc biệt xuất sắc* mà không có nhiều người có thể làm được, có thể lặp lại như thế.

Phải chăng một thời điểm nút của lịch sử đã đặt ra những vấn đề như thế, cần có một người như thế và đã có một người như thế. Và theo tôi, người đó, giáo sư Phạm Huy Thông, hoàn toàn xứng đáng được giải thưởng Hồ Chí Minh về Khoa học Công nghệ.

BẢN THẨM ĐỊNH ĐỘC LẬP VỀ GIẢI THƯỞNG HỒ CHÍ MINH CHO CÔNG TRÌNH KHOA HỌC CÔNG NGHỆ (SỬ HỌC) CỦA GIÁO SƯ HÀ VĂN TẤN

Giáo sư Hà Văn Tấn làm thủ tục đề nghị xét tặng giải thưởng Hồ Chí Minh bằng cụm công trình về *Khảo cổ học Việt Nam* và *Lịch sử Việt Nam cổ trung đại*.

Toàn bộ công trình có hơn 200 bài và sách, chính xác theo danh mục là 272, nhiều công trình đã được công bố bằng tiếng nước ngoài, theo danh mục là 21.

Tôi đã đọc một phần đáng kể của những bài và sách này và xin xác nhận điều đó.

+ Về nội dung và chất lượng, tác giả tự nêu *giá trị khoa học, tính mới, tính sáng tạo* trong *Khảo cổ học* về 6 vấn đề gồm có:

– Văn hoá Sơn Vi

– Văn hoá Bầu Tró, Văn hoá Hà Giang

– Văn hoá hậu kì đá cũ Ngườm

– Văn hoá Hoà Bình

– Quan hệ giữa sinh thái và văn hoá

– Nguồn gốc dân tộc Việt Nam...

Trong các vấn đề này, tác giả đều có sự phát hiện, phân lập và xác định nội dung:

+ Trong lịch sử Việt Nam:

– Dịch nhiều minh văn cổ chữ Hán, cả bia, chuông, cột...

– Viết "Cuộc kháng chiến chống Nguyên"...

Tôi xác nhận và trên những nét lớn, tán thành việc tự đánh giá của tác giả như trên đây, tôi cũng chỉ nêu lại những điểm chính.

Dưới đây xin nêu lên mấy nhận xét riêng, có tính chất nhấn mạnh, có bổ sung nhiều hơn là phản bác, tuy rằng tôi đang phải giữ vai phản biện (opponent)!

1. Tôi đánh giá cao 3 tập giáo trình Đại học (*Lịch sử chế độ cộng sản nguyên thuỷ ở Việt Nam, Lịch sử chế độ phong kiến Việt Nam, tập I* và *Sơ yếu khảo cổ học nguyên thuỷ Việt Nam*), viết chung với Trần Quốc Vượng. Cả 3 tập đều in năm 1960 hoặc 1961, lúc tác giả mới 22 tuổi, mới ở lại trường (Đại học Văn khoa) 2 năm, may ra mới hết tập sự trợ lí, tuy còn vài chỗ non của sự mới mẻ, vài chỗ cứng nhắc của thời đó (1958 – 1959 – 1960) khi trình bày về chế độ phong kiến, chế độ cộng sản nguyên thuỷ, nhưng nhìn chung là nghiêm túc, cẩn thận, vững vàng, và đứng vững là giáo trình cơ sở bậc đại học trong mấy chục năm qua, có tác dụng tốt cho công tác đào tạo.

– Việc hiệu đính bản dịch *Dư Địa chí* năm 1960, cũng làm cho tôi và nhiều người khác thích thú và kinh ngạc, ở sự tỉ mỉ, kĩ và nghiêm túc, vẫn là tài liệu tham khảo có ích hiện nay, tuy nên sửa lại mấy tên riêng cho đúng hơn.

– Tôi thích thú và đánh giá rất cao (và chắc không chỉ mình tôi) quyển *Chống xâm lược Nguyên Mông* ra năm 1968 và liên tiếp tái bản sau đó. Đây là quyển sách tuy nhỏ, chỉ có 350 trang khổ 13 × 19cm, nhưng theo tôi là đầy đủ nhất, cẩn trọng và đáng tin nhất về cuộc kháng chiến chống ngoại xâm của nhân dân Việt Nam dưới thời nhà Trần. Tôi nghĩ rằng quyển sách đã có thể trở thành cơ sở của sự tự hiểu biết mình, tự tin và niềm cổ vũ người Việt Nam trong cuộc kháng chiến chống đế quốc đang bước vào giai đoạn quyết liệt nhất. Có lẽ mặt khác, quyển sách cũng thể hiện đầy đủ tác giả, sự nghiêm túc, tài năng và cả tài hoa, là một phần của niềm tự hào của Khoa học Xã hội của miền Bắc xã hội chủ nghĩa.

Có lần tôi hỏi tác giả: "quyển sách có không và kém nhất ở chỗ nào?" Tác giả cười: "có lẽ là chương cuối" (chương IX), tôi tán đồng ở chỗ viết nguyên nhân hơi công thức và vì thế có lẽ chưa đầy đủ.

2. Về những công trình khảo cổ học, Hà Văn Tấn viết rất nhiều, khối lượng rất lớn, bình quân mỗi năm 5 bài, đều có đóng góp mới, tuy nhiên cũng có chỗ, theo tôi nay nên nói dè dặt hơn một chút.

– Ví như về *Văn hoá Sơn Vi*, cả phát hiện, phân lập và đặt tên, nên nhấn mạnh chữ "tham gia" vì không thể không có Trần Quốc Vượng ở đây và mấy người khác, kể cả cán bộ địa phương mà theo Trần Quốc Vượng, Hà Văn Tấn còn phải đập bàn, tranh cãi, trong cuộc tranh luận ở Viện Khảo cổ học, dưới sự chủ trì của GS. Phạm Huy Thông (*Văn hoá Sơn Vi*, tr.32).

– Về kĩ thuật Ngườm và mối quan hệ của con người với sinh thái, có lẽ cũng nên nói khác đi một chút, dè dặt hơn một chút.

Trần Quốc Vượng cũng hay nói về sinh thái, về các đợt nóng lạnh, biển tiến, biển lùi. Tổng kết thế kỉ XX, nhóm giáo sư Đại học Bắc Carolina (Mĩ) đã ra một

phác đồ khí hậu sinh thái, sự tiến triển đời sống con người... Bằng đo đạc tính toán số liệu, làm một ổ CD phát trên internet tới 20 phút; theo đó, ít nhất được biết là 20.000 năm trước, nhiệt độ trái đất đang ở 10^0C, đến 10.000 năm trước, tụt xuống -10^0C (tức giảm 20^0), kèm theo là những thay đổi rất nhiều về điều kiện sống và phương thức sống của con người. Tuy nhiên sự lạnh đó, không phải đột ngột mà kéo dài 1000 năm, liệu có làm đá vôi và đá xilic ở Nhommalat, vỡ ra thành mảnh hay không thì chưa rõ?

Nay tuy "bệnh sinh thái" không phải là đoán, là giả thiết nữa mà đã được "chiếu siêu âm", "nội soi", chụp ảnh, tôi vẫn không hề đánh giá thấp tài bắt mạch của thầy lang giỏi và tôi đã đọc rất thích thú và bây giờ cũng vẫn còn thích thú về tài tìm kiếm các tài liệu gián tiếp và sự đoán định điều kiện sinh thái thời Văn hoá Ngườm của Hà Văn Tấn.

– Có một GS văn học nói, cũng là để hỏi tôi: các bản dịch của Hà Văn Tấn hình như nước ngoài họ cũng đã dịch, in từ trước rồi? Tôi đọc lại bài giới thiệu và bản dịch cột kinh cổ thì cũng thấy trong đó đã nói ở đâu, Nhật, Trung Quốc, người ta đã giới thiệu nguyên bản và bản dịch, nhưng tôi vẫn thấy công phu, trước hết là tìm ra, so sánh và tài năng dịch, giải thích, mà không phải là ai cũng làm được.

– Người ta thấy ở mỗi chủ đề, mỗi vấn đề, Hà Văn Tấn nghiên cứu, viết một chuỗi bài, ví như về Ngườm có 4 bài (5, 7, 8, 11 trong danh mục tổng hợp), về Sơn Vi có 2 bài (10, 11) và 1 sách chung về Phùng Nguyên có tới 10 bài (17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26) trong cuốn *Theo dấu*, về Văn hoá Hoà Bình có ít nhất 4 bài (12, 13, 14, 15).

Như vậy, tuy nhiều nhưng vẫn tập trung sự quan tâm vào một vấn đề chủ yếu ở mỗi thời gian. Mỗi vấn đề luôn được phát hiện, bổ sung những khía cạnh mới, cách nhìn mới, đặc biệt là phát hiện mới, liên hệ rộng, trước, sau, ngang dọc, trong nước, ngoài vùng, dẫn tới cái nhìn sâu hơn, rộng hơn.

3. Để kết lại, chắc rằng tôi phải nói lên một cảm nghĩ chưa biết đúng hay sai, về một hiện tượng trong tiến trình khoa học của tác giả.

Tôi nghĩ rằng những công trình hay nhất của Hà Văn Tấn đã xuất hiện trong nửa đầu, tức 20 năm đầu công tác khoa học, từ 20 – 40 tuổi, đặc biệt trong 10 năm đầu, 1957 – 1967 mốc của "Chống quân Nguyên" và bài Phùng Nguyên đầu tiên, rất đặc biệt là 3 năm đầu làm "tập sự trợ lí", người thanh niên 20 – 23 tuổi tuy nghèo mà giàu tri thức, mốc của 3 giáo trình và Dư Địa chí.

Tôi không có ý nói đó là tuổi trẻ sung sức. Đương nhiên có nhờ sung sức và có tài năng, Hà Văn Tấn tự đốt cháy mình cháy sáng để tự khẳng định mình.

Sau 20 năm đó (1957 – 1977) là người trẻ nhất trong ngành khoa học xã hội được phong hàm Giáo sư năm 43 tuổi, năm 1980.

Sau đây, trong hào quang của chính mình, đôi khi còn thắp thêm mấy ngọn nến cho sáng hơn, vẫn còn nhiều công trình, từ số thứ tự 62 – 272 tức là gấp 4 lần về số lượng, nhưng theo tôi là "vậy vậy thôi". Kể cả đình và chùa gần đây, viết cho một dự án có tài trợ khá, in đẹp, nhưng cũng "bằng bằng", "vậy vậy thôi". Tôi không có ý nói làm kém, vẫn là giáo sư, vẫn là Hà Văn Tấn, nhưng bây giờ là tốc độ của huấn luyện viên, đã vượt qua thời kì vận động viên giành giật huy chương.

Dù sao, trước hay sau, viết nhiều, Hà Văn Tấn vẫn giữ được là mình, về mặt khoa học. Tuy rộng nhưng không hề lan man, gặp gì viết nấy, không có một dấu hiệu cẩu thả, dễ dãi, qua loa. Luôn luôn nghiêm túc, tỉ mỉ, sáng tạo, luôn luôn tìm tòi một cách nhìn mới, một ngõ ngách mới để đi tới. Công trình dù lớn nhỏ của Hà Văn Tấn vẫn luôn luôn đem lại sự thích thú, bởi chiều sâu của tài liệu, của sự phát hiện, sáng tạo và ít nhiều có cả tài hoa của một tài ba ít có.

Tóm lại, theo tôi, công trình có bề dày, có chất lượng cao, có cống hiến cho khoa học (xã hội) và cho giáo dục lịch sử khá lớn; do đó, tôi ủng hộ tán thành và đề nghị xét tặng giải thưởng cao nhất cho cụm công trình sử học của giáo sư Hà Văn Tấn.

KHÔNG THỂ QUÊN MỘT CON NGƯỜI

Cô Nguyễn Lệ Thi cho tôi biết dự định ra một *Tuyển tập Trịnh Cao Tưởng* cùng với những bài viết "*Trong vòng tay bạn bè*" và tỏ ý muốn tôi tham gia vào đó.

Đương nhiên, tôi nhận lời, tuy không thuộc "giới bạn bè" này, bởi một lẽ đơn giản, tôi hơn Tưởng một giáp, 12 tuổi và cũng chỉ mới có quan hệ công tác mươi năm trở lại gần đây. Đôi khi, Tưởng trịnh trọng giới thiệu tôi với một vài người mới quen biết, "đây là Thầy" (của Tưởng) tuy tôi không giảng dạy Tưởng một ngày nào, có khi lại còn làm học trò là đằng khác, học hỏi thật sự về hai mặt mà tôi thấy anh nắm vững, là kĩ thuật, nhất là vi tính và gốm sứ Đông Á.

Thế thôi, nhưng liệu có quá không khi tự nhận được, coi tôi là người bạn vong niên thân nhất? Bởi Tưởng thường kể với tôi những điều mà tôi không bao giờ có thể nói lại với ai. Đến khi bệnh nặng, Tưởng nhắn muốn gặp tôi (lúc này, tôi đang ở xa Hà Nội và khi trở về, tôi đã đến thăm ngay), và khi biết không qua khỏi, Tưởng dặn lại muốn tôi đứng ra nhận lấy việc viết và đọc điếu văn. Tôi đã cố gắng làm việc này tốt nhất theo khả năng của tôi.

Trông anh, mới gặp, không dễ có thiện cảm vì tướng mạo hơi dữ, chính anh cũng tự nhận như thế, biết rồi, thì thấy anh là người xởi lởi, nhiệt tình và hay giúp người khác. Năm 1990, có tin đồn về Viện Khảo cổ là địa phương Bình Định không thích và không đồng ý để anh Tưởng vào công tác chuẩn bị đào Gò Sành. Tôi nhận đi vào tận nơi, xem thực hư thế nào. Khi hỏi, các đồng chí ở Sở Văn hoá và Bảo tàng Bình Định đều khẳng định không có chuyện đó. Sau ít lâu, anh Đinh Bá Hoà ra học, thi NCS, thường ở nhà anh Tưởng cả tháng trời, nay là tiến sĩ, Phó giám đốc Bảo tàng tỉnh, gặp tôi, nhắc đến người đã khuất, tỏ lòng thương xót và ngậm ngùi. Cho ở nhà mình lâu, giúp đỡ học hành, tôi nghĩ không mấy ai làm được như anh Tưởng. Cho nên, không phải tự nhiên mà anh Tưởng có quan hệ rất rộng, thân mật với rất nhiều người, được nhiều người quý mến, tin cẩn, đặc biệt có nhiều người lớn tuổi hơn đáng kể, và cũng đặc biệt, anh có quan hệ tốt với nhiều nhà khoa học nước ngoài, được họ quý mến, đánh giá cao về năng lực.

Nhân đây nói thêm, anh học tiếng Anh khá muộn, tự học 100%, nhưng diễn tả khá lưu loát. Tôi không biết anh học cách nào, nhưng chỉ sau mấy năm đã thấy

anh hay nói (thầm) với tôi, bằng ngữ điệu Mỹ, hơi ít chất văn viết, nhiều chất văn nói, nhưng nghe, nói khá tốt. Anh đã được mời cá nhân, trực tiếp (không phải suất cơ quan) đi dự một số Hội nghị khoa học/giảng về gốm sứ ở Mỹ, Indonesia, Thái Lan... Với năng lực ấy, anh tự tin bước vào trình bày điều kiện PGS của mình và ngay lần đầu đã được tán thưởng với 100% phiếu của Hội đồng Liên ngành (năm 2002).

Là người năng nổ, hoạt động, không thể ngồi yên lúc nào, luôn nhìn ngó, dò dẫm tìm tòi, đúng kiểu một anh Khảo cổ. Chẳng thế mà ở Sơn Vi, năm 1968, trời mưa, mọi người phải nghỉ ở nhà, thì chàng sinh viên năm cuối ngành Khảo cổ vẫn đi dò dẫm bờ ruộng, trở thành người đầu tiên *phát hiện công cụ* đá cũ hậu kì Sơn Vi.

Sau đó, về nhận công tác tại Viện Khảo cổ học, trong 20 năm 1970 – 1990, anh tham gia hầu hết các cuộc khai quật, các di chỉ văn hoá đồ đồng ở Phú Thọ, trong điều kiện sơ tán, chiến tranh, các phế tích chùa, mở đầu ở Đồ Sơn – Hải Phòng, cho đến gần đây là nền của Thiền viện Trúc Lâm Yên Tử. Nhà Chùa nói lại với tất cả ân tình sâu đậm với nhà khoa học trẻ đã hết lòng vì công việc duy tu, tôn tạo Chùa. Nhà Chùa còn kể, trước khi có cáp treo, tiến sĩ Tưởng đã 3 lần băng rừng lên đến đỉnh chùa Đồng. Tôi đã leo thử nửa đường nên rất khâm phục. Cùng với và song song với Chùa, anh mở rộng hướng tìm hiểu kiến trúc cổ của cả Chùa và Đình. Do đó, năm 1990, anh hoàn thành luận án khảo cổ học về kiến trúc Đình Phù Lão. Chắc không quá lời khi có thể coi anh là người trong số ít người khai phá hướng nghiên cứu kiến trúc cổ Đình, Chùa. Chỉ một tháng trước khi phát hiện bệnh, anh còn nói với tôi một điều tâm huyết, tha thiết: "Phải nghiên cứu Đình và Chùa Việt Nam ở Nam Bộ và phải làm sớm". Tôi tán thành và đang tìm cơ hội, điều kiện cho anh thực hiện.

Từ sau năm 1990 đến sau năm 2000, hơn 10 năm, anh đi làm cùng với tôi và những người khác về Khảo cổ học Champa ở miền Trung và Óc Eo – Phù Nam ở Nam Bộ. Anh đã khai quật khu lò gốm Gò Sành – Bình Định, khảo sát Đồng Dương và đào khu Bãi Chợ Đồng Dương. Anh đã đi khảo sát cùng với chúng tôi hầu khắp các tỉnh Nam Bộ, đi máy bay, xe ôtô thuê, xe ôm, vỏ lãi, thuyền tam bản trên những cánh đồng ngập nước mênh mông, đã chuẩn bị đào Gò Cây Tung, trực tiếp đào Gò Thành mới I và II, ở Vũng Liêm – Vĩnh Long.

Anh viết báo cáo khai quật, bài tạp chí, sách, khá nhiều, được coi là người viết khoẻ, có chất, văn chương bay bướm, hơi kêu quá và thường tự hào "múa bút viết mấy bài văn bẩn". Nhưng như thế, tôi có cảm nghĩ rằng trên con đường khảo cổ học chông gai, gian nan, dài dằng dặc, từ Đá cũ, Đá Mới đến Đồng, từ kiến trúc Đình, Chùa đến tượng Champa và đến gốm Phù Nam, đã quen thuộc với mảnh

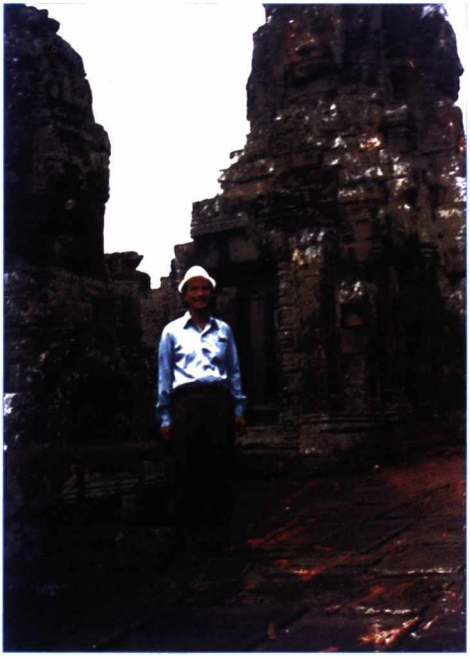
gốm "bánh mỳ kẹp nhân", vòi ấm có nhẫn của gốm Óc Eo: cột mốc nào cũng thấy Trịnh Cao Tưởng đứng đó, góp phần nhận diện, có phần xác đáng nhưng sắc và không thể bỏ qua, chỗ nào ra chỗ đấy, đáng tin và phải tin. Đời một nhà khảo cổ đâu có nhiều người có được vị trí như Trịnh Cao Tưởng?

Anh là người tốt bụng, ai cần anh giúp, bốc lên thì giúp đến nơi đến chốn, kể cả viết bài hộ hay sửa giúp cả luận án.

Anh lại là người có sức khoẻ, rất khoẻ, mặt mũi râu ria phương phi, cơ bắp rắn chắc, nên thường vừa khoe vừa tự trào "người mẫu số một của 50 quán Karaoke" (Nói vui vậy thôi, chứ tôi biết Tưởng rất ít đi hát Karaoke, vì hát hỏng không ra gì, lại ngại tốn tiền). Có lần đi với tôi vào Đồng Dương, đang đi thì xe hỏng, trời nắng như đổ lửa, tôi mệt vì nóng quá, anh bảo tôi vào nghỉ ở quán nước, còn anh ra phụ lái xe thay bánh, mồ hôi chảy ròng ròng như tắm. Anh hầu như không biết mệt, không thấy kêu mệt bao giờ. Ấy thế mà một ngày chợt hay tin anh mắc bệnh hiểm nghèo, tôi vẫn không tin, mà hi vọng là "báo động giả". Hôm đưa Anh về yên nghỉ ở nghĩa trang quê nhà, cũng một chiều nắng nóng đổ lửa, lúc rẽ vào ngõ tắc, đợi lâu, tôi lại buột ra trong đầu thói quen từ lâu, gọi "Tưởng ơi, xem sao mà bị tắc lâu thế?". Ngày trước thì được biết ngay lí do với lời khuyên – Anh vào dưới bóng cây mát, đợi hơi lâu đấy, nay thì Tưởng nằm đó rồi. Khi viết lời điếu, một mình trong phòng, không cầm được nước mắt, ghi lại điều thốt lên tự nhiên từ đáy lòng "Tưởng ơi, đi thật rồi sao? Người như thế mà đi thật rồi sao, Tưởng ơi". Cho đến bây giờ, tôi vẫn không sao quen được điều này, mỗi khi có việc gì khó cần làm, mỗi khi cần có người hỗ trợ điền dã đường trường.

Dù sao thì cuối cùng cũng phải nhận biết thực tế. Thương tiếc Anh vô cùng một Phó giáo sư, Tiến sĩ *bằng tự sức mình*, một nhà khoa học trẻ tài năng đến độ nở rộ, một con người nhiệt tình, xởi lởi với mọi người. Đành là chỉ có thể cầu mong cho anh được siêu linh tịnh độ, phù hộ độ trì cho vợ và các con, cháu anh được nẩy cành xanh ngọn như khi anh còn ở dương gian.

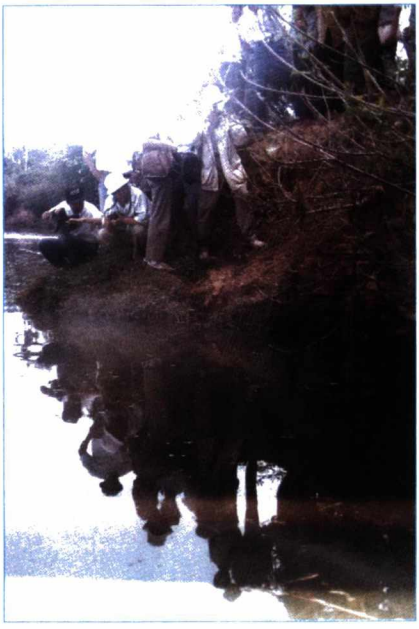
MẤY CHẶNG ĐƯỜNG NGHIÊN CỨU ĐIỀN DÃ



Angkor Thom (1986)

Po Nagar Nha Trang (1989)

Mũi Cà Mau (1995)



Thử tìm lại dấu vết Cảng Thi Lị Bì Nậu nước mặn

Cùng với ông Tám Thạnh – Giám đốc Sở VHTT Kiên Giang (1996)

Cùng các đồng nghiệp Nhật – Việt thăm lăng Tẩm Huế (1996)
Từ trái sang phải: TS. Ogawa Hide Funu, GS. Hajebe, GS. Aoyagi, GS. Lương Ninh, PGS. Trịnh Cao Tưởng

Cự thạch Hàng Gòn (1997)

NHÀ XUẤT BẢN ĐẠI HỌC SƯ PHẠM

Địa chỉ: 136 Xuân Thuỷ, Cầu Giấy, Hà Nội
Điện thoại: 04.37547735 | **Fax:** 04.37547911
Email: hanhchinh@nxbdhsp.edu.vn | **Website:** www.nxbdhsp.edu.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc: TS. NGUYỄN BÁ CƯỜNG

Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng biên tập: GS.TS. ĐỖ VIỆT HÙNG

Biên tập nội dung:
BẢO NGỌC

Biên tập tái bản:
VŨ THANH HÀ – LÊ HIẾN CHƯƠNG
ĐẶNG MINH THUÝ – ỨNG QUỐC CHỈNH
HÀ PHƯƠNG ANH – NGUYỄN THỊ MAI HƯƠNG – NGUYỄN THỊ HẠNH

Kĩ thuật vi tính:
NGUYỄN NĂNG HƯNG

Trình bày bìa:
PHẠM VIỆT QUANG

MỘT CON ĐƯỜNG SỬ HỌC

Mã ISBN: 978-604-54-2549-7
Mã số: 02.01.01/04 – TK 2015
In 500 cuốn, khổ 17 × 24cm, tại Công ty Cổ phần In và Văn hoá phẩm
Số xác nhận đăng kí xuất bản: 799-2015/CXBIPH/01-79/ĐHSP
Quyết định xuất bản số: 592/QĐ-NXBĐHSP ngày 25/8/2015
In xong và nộp lưu chiểu Quý IV năm 2015.